أسس النظرية السياسية

تأليف

هـ. ر. جريفز

ترجمة

عبد الكريم أحمد

الكتاب: أسس النظرية السياسية

الكاتب: هـ.ر. جريفز

ترجمة: عبد الكريم أحمد

الطبعة: **2022**

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

5 ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة - جمهورية مصر العربية

فاكس : 35878373

APA

http://www.bookapa.com E-mail: info@bookapa.com

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

جريفز، هـ، ر

أسس النظرية السياسية / هـ.ر.جريفز، ترجمة / عبد الكريم أحمد

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

249 ص، **18*21** سم.

الترقيم الدولي: **1 – 412 – 991 – 977 – 978**

أ – العنوان رقم الإيداع : **27194 / 2021**

أسس النظرية السياسية

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

مقدمة

إن دارس السياسة يسأل لماذا ينبغي عليه أن يُفَضِّل نوعًا بذاته من التنظيم السياسي على آخر؟ ويريد أن يعرف ما ينبغي أن يستهدفه التنظيم السياسي، وبأي معيار يحكم على غاياته وأساليبه ومدى نجاحه؟ ويسأل أيضًا لماذا ينبغي عليه أن يطيع؟ وهل هناك مُناسبات ينبغي عليه فيها ألَّا يطيع؟ وهذه الأسئلة ليست – أسئلة خارجة – وستظل تسأل.

ويجب أن تكون النظرية السياسية دليلًا هاديًا لكيفية علاج هذه الأسئلة، وإلَّا فهي مقضي عليها. وليس معنى هذا أنه يجب عليه تقديم إجابة واحدة فقط، بسيطة وواضحة، لكل مشكلة عملية. ولكن هذا يعني أن النظرية السياسية يجب أن ترشدنا إلى كيفية السير في طريق حلها، وما طبيعة السبيل السليم إلى ذلك؟ وما الاعتبارات التي يجب أن نأخذها في أذهاننا؟ وبالاختصار، ما الأُسس التي يقوم عليها الحل؟

وهذا إذن بمثابة إنكار لوجهة النظر القائلة بِأن علم السياسة لا يستطيع إلَّا أن يصف السلوك دون أن يحاول تقييمه بصورة مُنظمة، وأن السعي وراء المفاهيم المُوحدة أو المبادئ الأساسية للتوجيه العام خطأ وغير مُثمر. ومع ذلك فإن هُناك اتجاهًا مُتزايدًا للأخذ بوجهة النظر هذه في السنوات الأخيرة. ولو انتشر هذا الاتجاه على نطاق واسع لدمرت النظرية السياسية نفسها: فإنها تفقد اهتمام الرجل العادي بها، وكذلك تفقد قسمًا كبيرًا من فائدتها التربوية.

وليست العلوم السياسية وحدها هي التي تتعرض لهذا الخطر كما يبدو من بعض مُلاحظات أُستاذ التاريخ الحديث الذي قال في محاضرته الافتتاحية الأخيرة في أوكسفورد إن العُلماء الكلاسيكيين قد قتلوا الدراسات الكلاسيكية وإننا إذا لم نأخذ حذرنا فسيكون هُناك خطر من أن يقتل الفلاسفة، وعُلماء اللغة الأدب والمؤرخون التاريخ.

بيد أن ما سنذكره هنا ليس إلَّا مقدمة؛ فهو ليس مُحاولة لإقامة بناء شامل. وما يهمني هو أن أشرح لماذا ينبغي – في اعتقادي – أن نبحث عن مبادئ هادية. وكيف ينبغي أن نبحث عنها، لا تطبيقها على الموضوع كله.

وإني لأود أن أتناول هذه التطورات الأوسع نطاقًا، التي تنتمي بصفة خاصة إلى علم السياسة والإدارة العامة، في المستقبل فيما قد يكون جزءًا تاليًا لهذه المقدمة.

وتكمن إحدى الصعوبات التي يجدها المرء في نوع البحث الذي أحاوله، والخطر الذي يتعرض له من يحاول مثل هذا البحث، في أنه لا مندوحة من التعدي على مجالات مُتخصصين آخرين. فأُسس النظرية السياسية تُوجد بِصفة خاصة مِنْ ميادين فلسفة الأخلاق وعلم الاجتماع وعلم النفس.. وأملي أن يُفسر هذا ما قد يحدث من جانبي من تعدٍ على هذه المجالات والتجائي إلى الاستعارة كثيرًا مِنْ أولئك الذين تنتمي إليهم. ولا عذر لدي إلَّا هذه الضرورة، وليس أمامي إلَّا أن أطلب السماح من أولئك الذين تزيد معرفتهم بهذه العلوم على معرفتي بها لما قد يبدو من جانبي من نقص.

وأخيرًا أود أن أعبر عن شكري للعديد من أصدقائي وزملائي الذين مدوا إليّ يد معونتهم الكريمة. وما أدين به للبروفسور موريس جينسرج واضح، وإحساسي به عميق، وأحب أيضًا أن أشكر البروفسور كارل بوبر، ومستر ليونارد وولف، والبروفسور ك. ب. سملي، ومستر رالف ميليباند لما منحوني إياه من وقتهم وما كسبته من ملاحظاتهم في مراحل مختلفة.

إن نقدهم وتشجيعهم كان ذا قيمة كبيرة؛ بيد أنه ما من أحد منهم، بطبيعة الحال، يلام على أي شيء قلته أو لم أقله من الصفحات التالية.

وأشكر أيضًا مس. ج. واليس لكل ما قامت به من مساعدة في أعمال السكرتارية.

هـ. ر. ج. ج

مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية

فبراير سنة 1958

الفصل الأَول

الدولة – تعريفات

كتب "أرسطو" يقول إن الدولة أحد مخلوقات الطبيعة، وإن الإنسان حيوان سياسي، بمعنى أن الدولة ضرورية لوجوده بصورة مرضية. ورأى "أوجستين" أن أصل الدولة هو "الخطيئة الأُولى"، إذ أن الإنسان في حاجة لأن يعيش في ظل سلطة ما حتى تكبح ميوله الشريرة. واعتبر "ترازيماخوس" أن الدولة ليست سوى حُكم الأقوى. أما بالنسبة لهربرت سبنسر، فإن الدولة شيء لم يكن موجودًا في أيام الرجل البدائي، وهو يأمل أن يعود ذلك اليوم السعيد الذي تختفي فيه الدولة من الوجود. ويُشاركه "ماركس" في هذا الأمل. ووصف "هيجل" الدولة بأنها الله يسير على الأرض. ورأى بوزانكيه، الفيلسوف البريطاني المثالي، أن الدولة هي تجسيد لنظام معنوي. ووصف لورد "لندساي" الدولة بِأنها طريقة مُتفق عليها لتسوية الخلافات.

وأيًا كان سعينا لتعريف الدولة أو تتبع أصولها، فإننا لا نجد صعوبة في التعرف عليها في عالم الواقع الذي نعيش فيه، حيث إن أعضاء منظمة الأمم المتحدة يمثلون ثمانين تعبيرًا عن الدولة. والسمات التي يبدو أنها مُشتركة بينها هي أنها مجموعات من الناس تعيش كل مجموعة منها فوق إقليم مُحدد تُسيطر عليه. وأنها مُقسمة إلى حُكام ومحكومين. وأن كلًا منها يُمثل نوعًا ما من النظام. فالقواعد القانونية تُوضع ثم تُنفذ بصورة ما، ويُمارس في كل من هذه المجموعات "إكراه" يعترف بشرعيته أعضاء المجموعة والعالم الخارجي، وواضح إذن أن الدولة هي صورة من صور "التجمع" ذات سمات خاصة، خصوصًا ما يتعلق بارتباطاتها الإقليمية وباستعمالها للقوة.

والسؤال الذي يجب أن نسأله عن الدولة في الواقع يتصل بصفة خاصة بموضوع الإكراه أو القوة، وحقيقة أن الأمر يقتضينا أن نسأل فيما يتعلق بالدولة نفس السؤال الذي ينبغي أن نسأله عن أي "تجمع": ما هدفه؟ وكيف يُحقق هذا الهدف؟ وما الالتزامات التي تُلقى على عاتق أعضائه لتحقيق هذا الهدف؟ ولعله قد يجدر أن نضع المشاكل المُتعلقة باستعمال أي تجمع للقوة في مرتبة تالية بالنسبة لهدفه، وأن يكون تبرير استعماله لها على ضوء هذا الهدف. ومع ذلك فقد حدث أن بدا بوضوح تام للكثيرين أن تمتع الدولة بِسُلطة الإكراه العُليا هو جوهرها، بحيث اعتبروا أن القوة هي غاية الدولة أو هدفها، وليست الوسيلة التي تهيأت لها لكي تُحقق النتائج التي وُجِدَتْ من أجلها. ولكن هذا يُعد بلا ريب قلبًا للأوضاع؛ لأن البحث المنطقي فيما يتعلق بأية مُنظمة يجب أن يهدف إلى معرفة ما غايتها؟ وما الحاجات البشرية التي تقوم على خدمتها؟ ومع ذلك فإنه صحيح أن القوة مُتصلة اتصالًا وثيقًا بالدولة، بحيث أن مُعظم التفكير السياسي سيجد بالضرورة أساسًا في القوة، وكثير منه ينصب على طريقة مُمارستها فقط. كما حدث كثيرًا جدًا أن الباحثين تناولوا الدولة على أساس أنها الحائز الوحيد للقوة أو "السيادة" غير المحدودة التي لا تجرد منها ولا تناقش.

ولكن سرعان ما يتضح لنا أن مثل هذه الصورة لا تتفق مع الواقع عندما ننظر إلى الدولة في وسط مجموعة الدول والتجمعات الأُخرى.

وعلى الرغم من أن دولًا كثيرة في الماضي كانت تستطيع أن تتصرف في مُعظم الأُمور كأن لم يكن هُناك دول غيرها ولم يقع بينها صدام إلَّا في أُمور لا تمس جوهر صميم سلطان أي منها، فإن ذلك ليس هو الأمر السائد في الوقت الحاضر. فالدولة في المُجتمع الدولي، تُقيد مُمارستها للقوة جميع ألوان القيود. فهناك أولًا عامل يجب ألَّا يغيب عن بالنا وهو ذلك الكيان المُعقد لنظام القوة في المُجتمع الدولي. وهذا يحد من حرية استعمال القوة في أوضاع لا حصر لها. كما أن تفاوت هذه الحرية بين الدول الصغيرة أو الضعيفة، باعتبار مصادرها الاقتصادية والحربية من جهة، والدول التي يطلق عليها الدول العظمى من جهة أُخرى أمر معترف به حتى في ميثاق الأمم المُتحدة نفسه، إذ نجد فيه أن اشتراط الإجماع في كثير من المسائل الهامة مقصور على تلك الدول القليلة التي يتكون منها الأعضاء الدائمون في مجلس الأمن، أما غيرها من الدول فقد تغلب على أمرها أمام الأغلبية في أي قرار. حتى بين الدول العظمى لا توجد إلَّا قلة تستطيع عمليًا أن تركب رأسها وتنفرد بقرار ما. وليست هُناك حاجة لأن تطيل في شرح دور الاعتبارات الإستراتيجية؛ أي تقدير ظروف القوتين الحربية والاقتصادية، وأنها تدخل تقريبًا في تكوين جميع عناصر السياسة الخارجية؛ أي السياسية التي تتعلق بشئون العلاقات بين الدول. بيد أن هُناك قيودًا أُخرى تحد من مُمارسة الدولة للقوة. فالقانون الدولي يضع حُدودًا عملية مهمة. إذ على الرغم من أن ذلك يعتمد في نهاية الأمر على تطبيق الجزاءات التي ما زال أمر إمكان تطبيقها موضع شك، فإن هُناك دائرة كبيرة من النشاط لا تصل فيها المسائل إلى مثل هذا الحد. فبينما أنه صحيح أن الدول هي التي تصنع القانون الدولي إلى حد بعيد وتعتبر نفسها غير مُلزمة به إلَّا بعد مُوافقتها عليه في صورة مُعاهدات، فليس الأمر مُقتصرًا على تقييد حُرية الدولة في علاقاتها الدولية بوساطة المُعاهدات التي تمت في الماضي– المُمثلة للقانون فحسب، بل إن القانون نفسه يتضمن مبادئ أو توجيهات جاءت نتيجة للعُرف أو انعكاسًا لأفكار العدالة التي حظيت بقبول عام. وواضح أنه هُنا أيضًا يعمل بوصفه قوة كابحة لحرية الدولة. هذا بالإضافة إلى أن هُناك عاملًا آخر له آثار مُماثلة هو الرأي العام العالمي. وقد عبَّر هذا

العامل عن نفسه في مُناسبات عِدة، وهُناك أمثلة مُهمة تدل على وجوده في اجتماعات هيئة الأُمم المُتحدة وعصبة الأمم، وكذلك في الوكالات الفنية والمُتخصصة. وعلى الرغم من أن هذه القوة أيضًا كثيرًا ما تقابل بتحدٍ، وليس لها في نهاية الأمر ما تعتمد عليه سوى جزاءات غير مُؤكدة، فإنه لا جدال في وجودها في مُناسبات عديدة أو في تأثيرها الكابح الذي تُمارسه باستمرار. وهكذا فإن لنا أن نقول أن المُؤسسات الدولية قد تُمارس بتنظيمها للرأي العام العالمي، وتعبيرها عنه، عناصر من الإكراه تحد بصورة مُتزايدة من حُريات الدولة في العمل، كما قد تعمل أيضًا على تشجيع الأعمال التي لا تقبل عليها الدول بمحض حُريتها عن طريق منح الدول الأعضاء في المُجتمع الدولي والتي تمتثل لأحكام القانون ميزات مُعينة[1].

وإذا نظرنا إلى الدولة من الداخل نجد أن أعمالها تخضع أيضًا لقيود كثيرة. ويُمكن فهم هذه القيود في ضوء حقائق القوة. فهُناك جماعات وهيئات مُنظمة ومصالح غير مُنظمة داخل كل دولة تحد من تصرفاتها. هذا بالإضافة إلى أننا نستطيع القول إنه رغم أن الدولة هي التي تصنع القانون إلى حد كبير فكثيرًا ما تكون هُناك مبادئ قانونية أساسية أو عادات قومية، أو حتى مُيول في الرأي العام تضع قيودًا على استعمال الدولة لِسُلطتها في الإكراه. خصوصًا عندما تُعبر هذه المبادئ والعادات والميول عن مُعتقدات عميقة أو أحكام أخلاقية مُتأصلة فإنها تحد من قوة الإكراه مهما كانت سيادة الدولة العُليا كاملة من الوجهة النظرية.

---

(1) J. H. Herz: (The rize and demise of the territorial state) world politics lx 4 pp. 473.

الذي يتناول آثار القوة الاقتصادية والسيكولوجية والجوية والنووية على المفاهيم الأساسية للتنظيم الحديث.

وهكذا فإن هُناك حُدودًا لِمُمارسة الدولة لِسُلطتها، وهذا يُوحي بأنه ليس هُناك مِنْ الوجهة العملية ما يدعونا ألَّا نتناولها على أنها تنتمي في نوعها إلى "التجمعات" البشرية. وصحيح أنها خطة لِنظام، وهي بوصفها هذا تتطلب مجموعة من القواعد تُهيئ بثباتها ويقينها أساسًا للنظام. كما تحتاج إلى أجهزة تضع هذه القواعد وتُفسرها.

وواضح أنه من الضروري أيضًا أن يكون للدولة استعمال القوة المادية كوسيلة لتأكيد اتباع قواعدها. ويُمكن قبول مثل هذه المُؤسسات باعتبارها حدًا أدنى، إذ من الجلي أن الدولة كما نُشاهدها اليوم، وإن كانت تُمثل بالضرورة خططًا للنظام، لا تقتصر في وظائفها وأهدافها على ما يُشتق من هذا التعريف وحده. بل إن لنا في الواقع أن نعتبر أن الدولة بهذا الوصف مُجرد نقطة للبداية. فالنظام ليس سوى شرط ضروري لتحقيق الأهداف التي يشترك فيها أعضاء الاتحاد، والتي قد تكون الدولة وسيلة لتحقيقها. فإننا إذا نظرنا إلى الدولة نظرة أوسع وأكثر دقة مُستمدة من دراسة ما تقوم به الدولة فعلًا لرأيناها مُنظمة تعاونية الغرض منها تحقيق الخير لأعضائها.

ولكن يجب علينا أن نسرع بأن نضيف أن هذا لا يعني أن التعاون كله اختياري، أو أن الإكراه لا يلعب دورًا في توفير جُزء منه، قد يكون جُزءًا كبيرًا جدًا. كما أنه لا يتضمن أن جميع الأعضاء يشتركون بنصيب متساو في اتخاذ القرارات أو يفوزون بأنصبة مُتساوية في المغانم. ولكن بينما لا ينكر هذا الرأي وجود الإكراه – بل وضرورته – فإنه يعني أن الإكراه لا يُمكن أن يستمر طويلًا إذا الرباط الوحيد في الاجتماع. وإن الأمر يتطلب قدرًا ومدى مُعينًا من الاستعداد للتعاون والمُحافظة على الاتحاد كشرط أساسي لاستمراره؛

ومن أجل ذلك يجب أن يعكس الاجتماع مُعتقدات ومصالح مُشتركة. إن الطغيان النازي نفسه ما كان ليستمر فعَّالًا دون نجاح قادة النازية في إقناع الجمهرة العامة للألمان بِأن فيه رفاهيتهم. إذ لكي تستطيع الدولة البقاء لابُد لها أن تقنع أعضاءها إلى حد كبير بِأنها تُمثل خطة تعاون مرضية لأنها تعمل على تحقيق ما يُمكن أن يعتبروه رفاهتهم. وبطبيعة الحال قد يعني مفهوم "الرفاهة" معاني مُختلفة تمامًا بالنسبة للمُجتمعات المُختلفة، تِبعًا لما يضفيه كل منها من أهمية على تلك الأفكار المُتعارضة، مثل اعتبار الخير هو المجد القومي، أو هو سيادة الجنس أو الدين، أو الثورة العالمية. كما أنه لا يُساوي بالضرورة تعبير "الرفاهة" في مفهوم، دولة الرفاهة (Welfare state)، ولو أنه قد يكون كذلك في أحسن الحالات.

كما لا يبدو أيضًا أن تجمع عِدة تقاليد بذاتها حول أية دولة يخرجها من فصيلة التجمعات. إذ أنها تشترك في هذه السمة مع كثير من الجماعات الإنسانية الأُخرى، كما تشترك معها في أن لها قواعد واجبة التنفيذ. وهذا لا يُقلل بأية صورة كانت من أهمية الدولة كمعبر أول عن التقاليد في الجماعة في كثير من الأحيان. فلها بوصفها موجودًا اجتماعيًا تاريخ يمتد أحيانًا إلى عِدة قرون. وفي هذه المُدة تكون قد أصبحت المعبر عن حضارة بذاتها. وتكون قد كونت عاداتها وأساليب عمها. وتصبح في كثير من الأحيان أهم ما يجمع ولاء الجماعة. كما تُهيئ عن طريق أنظمتها الوسيلة المُنتظمة لممارسة القيادة والتأثير على الآراء والمعتقدات. وبالاختصار فهي تنحو إلى اكتساب صبغة روحانية يزيدها حدة استعمال الرموز التي تتعلق بها عواطف الجماعة. بيد أن كل هذا لا يعني أن تزول عنها صفة التجمع الذي يُمكن تعريفه في أية لحظة بذاتها بأنه يتكون من جماعة من الكائنات البشرية الحية.

ومن ثم فإنه يمكننا القول مطمئنين إن الدولة مثل غيرها من التجمعات، هي تجمع حلقته أحداث تلعب فيها قرارات البشر دورًا هامًا. ويتضح ذلك لنا عندما نتأمل التغيرات التي تمر بها الدول. فكثيرًا ما اعتبرت الدول أمثلة لكائن يتسم بصفة الدوام. ولكن مما يؤكد عدم صحة ذلك أنه في القرن العشرين، وفي أعقاب حربين عالميتين، لم تدم دول كان يبدو خلودها في القرن التاسع عشر؛ وحدثت تغيرات اختفت بمقتضاها بعض الدول التي كانت موجودة، وظهرت دول أخرى لم يسبق لها وجود. بل إن الدول التي تستطيع أن تدعي لنفسها وجودًا غير منقطع لمدة تزيد على قرن هي في الغالب أقلية. وإنه لمن السخف أن نؤكد صفة الدوام في وقت يتضح فيه أن أوربا تموج بإحساس عميق من عدم الرضا عن التعريف الحالي لتشكيلات الدولة وبرغبة حقيقية عارمة في إنماء أنماط جديدة من التجمع؛ بينما نرى من ظهور دول جديدة في آسيا وإفريقيا في التاريخ الحديث وانقسام أو تجمع دول أخرى، رغبة ما برحت لا تشبع في توسيع نطاق حركة التغير هذه.

ومن الواضح أنه ينبغي اعتبار الدولة جماعة من تلك الجماعات التي ينتمي إلى عضويتها جميع الأعضاء والتي يُمكن أن ينظر إليها علماء الاجتماع على أنها تتمتع بتجانس نوعي رغم أنها تأخذ صورًا متنوعة عديدة. فكما يقول "جينسبرج": "يمكن النظر إلى الجماعات على أنها مركبات من العلاقات تتسم بنوع معين من الاتساق والدوام تتحددان في الأنظمة (institutions). ويمكن تصور هذه الجماعات على هيئة دوائر تتداخل في بعضها البعض ويتقاطع بعضها مع بعض فنرى الفرد عضوًا في أسرته وجيرته واتحاد مهنته وكنيسته وأمته وفي دولته ومنطقته اللغوية أو الثقافية. وتختلف علاقاته بالنسبة لهذه التجمعات المتباينة، من ناحية عمقها وشمولها، وهي تؤثر في شخصيته بصور مختلفة، وهذه التجمعات نفسها ليست ثابتة ولكنها تخضع لحركة وتحول مستمرين[1].

وهكذا قد يبدو أنه ليس هناك من حاجة تدعونا إلى اعتبار الدولة، بأية صورة كانت، تكوينًا غامضًا ذا صفات ميتافيزيقية أو خارقة للطبيعة (Supernatural). ومع ذلك فهناك باستمرار اتجاه يغادر الظهور في الفكر السياسي لاعتبار الدولة شيئًا لا يمت مطلقًا إلى أنواع الاتحادات والجماعات، بل شيئًا على صعيد أخلاقي مختلف تمامًا. وهنا تتصور الدولة على أنها المجتمع نفسه بمعنى كامل الشمول. وتعد الاتحادات الأخرى بالنسبة لهذا العملاق من صنعه في أحسن الظروف، وفي أسوئها تعتبر، على حد قول "هوبز" "ديدانًا في أحشاء الرجل الطبيعي" لأنها تعقد أو تعرقل خضوع المواطن لوحدة كاملة الإحاطة وشاملة الاختصاص.

(1) **Morris Ginsberg: On the diversity of Morals P. 127.**

بل إن الدولة في ذهن "بيرك" أو "هيجل" شيء أكثر بكثير من مجرد اتحاد بين رجال ونساء أحياء؛ كما ينبغي ألا ينظر إليها على أنها تخضع لنفس معايير الحكم الأخلاقية التي تخضع لها الاتحادات الأخرى أو الأفراد الذين يكونون هذه الاتحادات، فإلى أين يؤدي بنا هذا؟ يظهر ذلك فيما يقوله "بوزانكيه" من أن الدولة "ليست لها وظيفة محددة داخل مجتمع أكبر منها، بل هي نفسها المجتمع الأسمى، وهي حارس عالم أخلاقي بأكمله لا عامل من العوامل داخل عالم أخلاقي منظم. فالعلاقات الأخلاقية تفترض سبقًا حياة منظمة، ولا تكون مثل هذه الحياة إلا داخل الدولة وليست في علاقات بين الدول ومجتمعات أخرى". وصحيح أن بوزانكية، يشير هنا إلى الدولة في علاقاتها الخارجية، وأنه في مكان آخر يحدد استعمالها لقوتها الداخلية "بإعاقة العوائق" للنمو الأخلاقي الحر. ولكنه يقول أيضًا وهو ينظر إلى الدولة باعتبارها "النقد الفعال للأنظمة" ما يلي: "فنحن نعني بالدولة إذن المجتمع كوحدة معترف لها بمشروعية سيطرتها على أعضائها عن طريق القوة المادية المطلقة". والنقطة ذات المغزى هنا هي افتراض أن الصواب الأخلاقي في السيطرة جعل بهذه الطريقة وقفًا على الدولة. فمثل هذه المشروعية لا يُمكن أن تتسم بها السلطة التي تمارسها الاتحادات البشرية الأخرى على أعضائها، وهذا معناه أنه لا يُمكن لكنيسة ما أو نقابة أو ناد أو اتحاد مهني أو منظمة دولية أو جمعية محلية أن تدعي لقراراتها مثل هذه القدسية.

ولو صح مثل هذا الرأي لحلت المشكلة الرئيسية في السياسة بطبيعة الحال، لأنه في هذه الحالة تقرر أحقية سلطة وحيدة في الطاعة ويصبح لا داعي للبحث بعد ذلك. ويتطلب منا بحث هذا الرأي أن نزيل أولا إبهامًا في المفهوم نفسه كثيرًا ما أدى إلى بلبلة؛ هل الدولة موضوع الحديث هنا هي الدولة كما هي في الواقع؛ أي موجود سياسي مثل بريطانيا أو الولايات المتحدة مثلا؟ أم هي فكرة مجردة، أي الدولة كما يجب أن تكون؟ إذ أنه في الحالة الأولى وحدها يحل لنا هذا الرأي أي إشكال. فهو بتأكيده للتفوق الأخلاقي للدولة يعزو إلى القانون، وإلى جميع القرارات التي تتم بالطريقة الدستورية الواجبة، مشروعية جوهرية –أو ما هو أقرب الأشياء إليها– ويقرر التزامًا بالطاعة. ومن ناحية أخرى، إذا كان ما يقصد "بالدولة" هو المثل الأعلى للدولة، يبقى أمامنا أن نحكم ما إذا كانت هناك دولة تطابق هذا المثل الأعلى فعلًا، ويكون ادعاؤها أن لها حقًا في ممارسة السلطة المشروعة خاضعًا لمعيار آخر. وهو معيار لابد أن يعتمد في الواقع على الأحكام الأخلاقية المختلف عليها لأولئك الذين يراقبون طريقة عملها.

وهكذا فإن حق دولة مثل بريطانيا أو الولايات المتحدة في المطالبة بإطاعة القرارات التي تصدر بالطريق القانوني السليم لا يعتمد على مصدر هذه القرارات بناء على هذا الرأي الأخير، ولكنه يعتمد على الحكم على مضمونها؛ وبذا لا نكون قد تقدمنا في حل مشكلة ما هو الاختبار الذي ينبغي أن نطبقه حتى يكون الحكم سليما.

والحقيقة أن هذا التفسير الثاني لما يعنيه هذا الرأي لا نخرج منه بأي معنى مفيد بحيث يكون من الغباء أن نفترض أن أصحاب الرأي قصدوه في أي وقت من الأوقات لولا أن أولئك الذين يسوقونه قمينون بأن يلجئوا إلى هذا التفسير بالذات عندما يواجهون بقرار واضح الخطأ من جانب دولة قائمة فعلا. فالحقيقة التي لا مراء فيها أنه إما أن هذا الرأي يعني أن الدولة المثالية هي الدولة الواقعية، على الأقل فيما يتعلق بالاعتبارات العملية، وإما أنه لا يعني أي شيء له قيمة عملية.

وصحيح أن هناك أقوالًا أخرى في هذا الرأي سيكون من الضروري أن نعود إليها فيما بعد. فهناك بصفة خاصة ذلك التأكيد البديل من أنه بينما أن الدولة في الواقع لا تكون حقيقة متسمة بالكمال دائمًا، وأنه قد يصدر منها تصرفات خطأ وتفرض قرارات غير سليمة، وفي هذه الحالة إما أن احتمال كون الدولة على صواب أكثر من أي فرد أو مجموعة من النقاد داخلها يجعل في وسعنا أن نعتبرها مطمئنين – فيما يتعلق بجميع الاعتبارات العملية – "تمارس سيطرة مشروعة على جميع أعضائها عن طريق القوة المادية المُطلقة"، وإما أنه لا يُمكن الاعتراف لأحد بحق عدم الطاعة لأن الضرر الناجم عن عدم الطاعة سيكون كبيرًا جدًا.

وقد قام التأكيد بأن للدولة قدسية خاصة أول ما قام على الدين، وظل دائمًا محتفظًا بآثار أصله. فسواء أكانت سياسة العصور الوسطى فرعًا من الدين أو كان الدين فيها فرعًا من السياسة فإن كليهما افترض تنظيما لكون في ظل العناية الإلهية، وقد ربط بينهما هذا الإيمان الأولي رباطًا وثيقًا.

وأيًا كانت العمليات السفسطائية أو عمليات التبرير العقلي التي اتبعها أصحاب النظريات الميتافيزيقية الذين جاءوا بعد ذلك فإن نظرياتهم لم تخل أبدًا من هذه الخطوة الروحانية الأولى حتى وإن كانت غير ظاهرة تمامًا. فمن الناحية التاريخية مع تضاءل أهمية الإمبراطورية ونمو قوة الأمراء اختفى بالتدريج المذهب الإقطاعي، القائل بأن الإمبراطور يتلقى الأرض عن الله كما يتلقى الأمراء أملاكهم عن الإمبراطور. واندمج هذا المذهب في نظرية الحق الإلهي للملوك المنافسة له؛ وهذه بدورها تحولت، إذا واجهت تحديًا من مبدأ أن "صوت الشعب هو صوت الله"، إلى الشريعة المقدسة للدولة الديمقراطية. إن كل سلطة يجب أن تأتي من أعلى ما دام المعتقد نفسه يرى أن الإنسان يولد في كون منظم ليس هو صانعه بل هو مخلوق من مخلوقات نظامه المقرر، وهو نظام يتضمن سلطة دنيوية مقررة. فالإنسان يخضع للنظام الاجتماعي الذي يجد نفسه فيه كما يخضع لقانون الجاذبية تمامًا. فهو لا يصنع أيًا منهما لكن كليهما جزء من خطة لا سيطرة له عليها هي تعبير عن تنظيم واحد لجميع الأشياء في ظل العناية الإلهية، فكرة منطقية في عقل سام. والسلطة من الله، وهي تجسيد لحكمته ودليل العالم الأخلاقي وحارسه. وهناك تشابه أساسي بين مثل هذا المفهوم في صورته البدائية المطلقة، حيث يوجد الاعتقاد بأن الله يسبغ القوة على الحاكم مباشرة بوصفه خليفة على الأرض، وبينه في صورته الآلية التي ظهرت بعد ذلك

حيث يشبه الكون آلة يحكمها القانون الطبيعي يحكمه الله كما يحكم الملك في ظل الملكية الدستورية، وبينه في صوره الأكثر "علمية" التي صورت لنا، تحت تأثير اتساع نطاق دراسة التاريخ واكتشاف التطور، عملية تدريجية من تفتح "فكرة" ميتافيزيقية أو وعي سام، تفتحًا ينتهي إلى النظام الموجود فعلا؛ ففي جميع هذه الصور تستمد الدولة مشروعيتها من تأكيد حقيقة ما في طبيعتها لا من تقييم لما تفعله. وفي كل من هذه الصور تتحد هذه الحقيقة مع مصدر السلطة أو مع خالق الكون الذي تحيط حكمته وقوته بكل شيء أو مع مخلوق سام، يتحقق وجوده عن طريق عملية تاريخية؛ بحيث يضفي على الدولة قدسية نهائية.

والنظام الذي تمثله هذه الطبيعة ليس من صنع الإنسان ولا هو مما يستطيع الإنسان أن يعيد صنعه. إذ أن تصور "ت. هـ. جرين" للكون بوصفه "خطة جميع العناصر فيها مترابطة متناسقة ومن ثم فإن كلا منها يتضمن سبق افتراض للعناصر الأخرى كما تتضمن العناصر الأخرى سبق افتراض له" يستتبعه منطقيًا "التسليم بأن التجريبي هو المثالي". كما أن الوصول من تأكيد أن أفكارنا ومنطقنا وذكاءنا ليست حقيقية إلا في حدود أنها تعبر عن "وعي مركزي" أو عن "وجود روحي يعي ذاته" إلى اتحاد هذا الأخير بالإرادة لجماعية المتجسدة في السلطة القائمة لا يتطلب سوى خطوة صغيرة.

ويتصل اتصالًا وثيقًا بهذا الأساس الديني والميتافيزيقي للدولة ما يُمكن أن نطلق عليه النظرية الرومانسية. وتبعًا لهذه النظرية تستمد السلطة العليا للدولة من أنها تتضمن شيئًا اسمه الإرادة العامة أو الإرادة الحقيقية، ونجده عند "كانت" مجسما في الإرادة العامة المتحدة للشعب، وهذه الإرادة تنشق من مقدمة أولية (a priori reason). وهي جماع كل الإرادات عندما تكون موجهة نحو الخير المشترك وفي نفس الوقت تعبير عن جوهر عقلي (rational) دائم رغم كونه موجودًا في كل إنسان وأن الإنسان عرض زائل.

وتقابل صفة الدوام هذه عند "بيرك" تصوره للدولة على أنها "مشاركة، ليست بين الأحياء وحدهم، بل بين الأحياء والأموات وأولئك الذين سيولدون". وهكذا يمتد الخير العام ليضم ما هو أكثر من مجرد مصالح وقتية؛ فله جذوره في التقاليد وفروعه ممتدة في المستقبل. ولما كانت الإرادة العامة موجهة نحوه فإنه يحدد طبيعتها ومن ثم يجب أن تكون حقيقة محددة.

وبالإضافة إلى ذلك فإنه لما كان الخير العام إلزامًا أخلاقيًا فإن الإرادة العامة والإرادة الحقيقية لكل إنسان تتقابلان عندما تكون إرادته متفقة مع القواعد الأخلاقية. أو كما يقول "بوزانكيه" في صورة أخرى "لكي نحصل على صورة كاملة لما نريد، يجب على الأقل أن يصحح ويعدل ما نريده في أية لحظة على أساس ما نريده في كل اللحظات الأخرى.

ولا يُمكن أن يتم ذلك إلا إذا صحح وعدل أيضًا بحيث يكون متسقًا مع ما يريده الآخرون، ويتطلب هذا تطبيق نفس الشيء على الآخرين. بيد أن إرادتنا، بعد أن تمر بقدر كبير من التصحيح والتعديل، تعود إلينا في صورة لا نعرفها فيها رغم أن كل تفصيل من تفصيلاتها مشتق بالضرورة من مجموع الرغبات والنوايا التي نريدها فعلا"؛ فالإرادة التي تعود إلينا بهذه الطريقة هي في نفس الوقت إرادتنا نحن الحقيقية والإرادة العامة معًا. بل وأكثر من ذلك، أنها متضمنة في تلك المجموعة المعقدة من الأنظمة المتدرجة التي تعد الدولة الجزء الأساسي منها. إذ كما يقول "بوزانكيه" أيضًا.

إن هذه "المجموعة المعقدة من الأنظمة ولو أنها ليست كاملة تمامًا إلا أنها أكثر كمالا بكثير من الأفكار الظاهرة التي تحرك عقل الفرد وإرادته في أية لحظة بذاتها".

بيد أن هناك صعوبة في كلتا هاتين النظريتين، فالنظرية الأولى لابد أنها تعني إما أن الطاعة واجبة لأية سلطة أنشئت أصلا في وقت ما غير محدد في الماضي وأن أي تغيير لاحق غير مسموح به، وهذا أمر غير معقول، وإما أن التغيير ممكن أن يتم في طابع السلطة دون أن يقلل من حقها في الطاعة.

وقد يعني هذا أي تغيير يحدث فعلا "السلطة الواقعية" هي "السلطة القانونية" فالعناية الإلهية تقضي مثلا بأن يحكم جورج الثالث، حتى ينجح الأمريكيون في فرض "إعلان الاستقلال" وعندها تقضي بقيام الجمهورية الأمريكية. أو تقضي بأن يحكم القيصر يومًا ويحكم "لينين" في اليوم الثاني؛ أي أن الطاعة واجبة للحاكم بشرط أن يكون في وسع الحاكم أن يفرض الطاعة.

إنه لمن العسير حقًا أن يرى المرء كيف يُمكن لأية نظرية من هذا النوع ألا تنتهي، كما فعل هيجل، بأن القوة هي الحق.

وإذا كانت هذه النظرية تعني أن تغييرات معينة بذاتها هي وحدها التي تؤدي إلى هذه النتيجة، فما هي الوسيلة التي تساعدنا بها على معرفة هذه التغييرات؟ إذا كانت المعرفة تتم عن طريق ما وقع فعلا، فنحن إذن مازلنا بصدد وجهة نظر حتمية بحتة. إذ عندما يُقال إن التغيرات التي تنطبق على مفهوم بذاته للتاريخ هي وحدها التي تعد تعبيرًا عن النظام المقرر للنمو فإن ذلك يظل تأريخًا حتميًا لأنه يدعي قدسية لقوانين – هي قوانين التطور– وضعت للناس ليطيعوها، فليس لهم الحق في الحكم عليها، عقليًا أو أخلاقيًا، بل عليهم أن يطيعوا نظامًا مفروضًا للنمو.

ومثل هذه القواعد ليست مرشدًا للسلوك بل هي تنبؤات عن السلوك وقد تكون تنبؤات صحيحة أو خطأ، ولكنها غير ذات موضوع فيما يتعلق بتبرير السلوك وهي لا تفعل سوى أنها تحول قدسية الدولة بوصفها سلطة جامدة لا تتغير إلى قدسية "تغيير محتوم" لسلطة الدولة. ويجب ألا نخلط بين الطريق التي تسلكه هذه التنبؤات والطريق الآخر التي يتناول التاريخ بوصفه تجربة يُمكن أن نستخلص منها في حدود المعقول استنتاجات عن المرغوب فيه والمُمكن، كما يُمكن أن تكون ذات فائدة في مدنا بالدليل التجريبي للمُثل العُليا البشرية وأساليب تحقيقها؛ فهي لا تعالج التاريخ على أنه من صنع الإنسان بل بوصفه نتاج فكرة عقل أسمى من عقل البشر، وهي فكرة تقع بطبيعة تعريفها خارج نطاق الحكم البشري ومن ثم لا يُمكن أن تساعد الناس في معرفة متى يكون التمرد بقصد تغيير الدولة إلزامًا أخلاقيًا يحل محل طاعتها.

ويبدو لأول وهلة أن النظرية لا تنطوي على ما يوحي بأن ذلك ممكن الحدوث. فالثورة لا يُمكن تبريرها – مقدمًا – ولكن مادامت الثورات تحدث في الواقع فإن هذه النظرية لا تنطبق على الوقائع ومن ثم يجب نبذها. ولا يُمكن أن تعتبر النظرية منسقة مع نفسها إلا إذا اعترفت بدلًا من ذلك بأن العناية الإلهية قد تعمل عن طريق الثورة كما تعمل عن طريق النظام المقرر، وهذا هو ما تقبله النظرية في صورتها الأكثر سفسطائية. بيد أنها في هذه الحالة لا تساعدنا بأية صورة كانت في توضيح متى يكون الحاكم الثوري، لا الحاكم الفعلي هو ممثل العناية الإلهية. وكل ما يبدو أنها تفعله في الواقع هو أنها تؤكد لنا أن هناك التزامًا أخلاقيًا بالطاعة فقط عندما لا يكون هناك بديل عملي آخر لها، وهذا التأكيد لا يساعدنا في شيء.

وفي الحالة الثانية أيضًا ليس هناك إجابات عن الأسئلة الجوهرية الخاصة بأساس الالتزام السياسي. وواضح أنه صحيح أن إرادة الإنسان تكون قائمة أحيانًا على أحكام أفضل منها في أحيان أخرى. فميوله الوقتية قد تتعارض مع تحقيق رغبة أخرى. وقد تكون إرادته الآنية مما لا يتفق وإرادته الدائمة. وقد تكون مبنية على إدراك غير كامل للوقائع. فقد تغفل خيرًا عامًا يود الإنسان أيضًا – بعد ترو أكثر، أن يراه مُحققًا – والحقيقة أنه تنظيم منطقي لجميع رغباته، يوفق فيه بينها بحيث تكون كلا متكاملا، قد يبدو له بالتأكيد إرادة لا يعرفها، ويُمكن القول بأن هذه الإرادة هي إرادته الحقيقية، بمعنى أنها أكثر اتساقًا مع نفسه على مدى فترة أطول من الوقت إذ ستكون مزيجًا من إراداته الفعلية في لحظات زمنية عديدة.

ولكن حتى عندئذ لا يُمكن أن يقال إنها إرادة مختلفة عن إرادته في أية لحظة بذاتها. فهي لا يُمكن أن تكون إرادة شاملة إلا إذا تضمنت كل لحظة. وعلى الرغم من أنه قد يقال إن الأرجح أنها ستكون أفضل من إرادته المؤقتة، فإنها على أحسن الفروض تكون أفضل منها نسبيًا وعلى أسوئها قد تكون أقل جودة من إحدى تلك الإرادات التي تتكون منها. أو إذا أخذت هذه الإرادة الحقيقية لا على أنها مزيج من إرادات فعلية ولكن على أنها نتيجة "توليفة" من غايات أو أهداف تنصب عليها الإرادة نظمت في كل متناسق ثم حددت الوسيلة الوحيدة لتحقيقها على أنها الإرادة الوحيدة الممكنة وبالتالي، الحقيقية، فإن الأمر في أي من الحالين لا يخرج عن كونه ادعاء بأنه من المُمكن تكون مثل هذه الصورة المجردة لإرادة مثالية. وهو لا يثبت، بل ولا يمدنا بأساس صالح يتيح لنا افتراض، أنه يُمكن عمليًا معرفة كنهها أو أن القانون أو الحكومة أو الأنظمة الأخرى تعبر عنها؛ لأن الخير الاجتماعي باعتباره غاية تستهدف ليس حقيقة موضوعية أو محددة. إذ قد يكون له من التفسيرات بقدر ما هناك من أحكام فردية. وليس هناك معيار آخر لمعرفة الصحيح من هذه التفسيرات سوى تقييمها فرديا والحكم عليها.

وهكذا فإن نظريات الإرادة العامة هذه ليس أمامها إلا أن تعود فتلجأ إما إلى فرض روحاني من وجود "ذات مشتركة" أو "فكرة" أو "كائن أسمى" يتضمن عقله الإرادة الحقيقية لكل كائن أدنى، وإما إلى مجرد تأكيد ذلك القول المعاد من أن بعض الإرادات تقوم على فكر أكثر نضوجًا ومعرفة أوسع من غيرها، وأن البعض يوجه عناية أكثر إلى التقدم الاجتماعي من البعض الآخر.

ويبدو لأول وهلة مذهلًا أن تحوز هذه النظرية ما حازته من قبول، كما قد يتعجب المرء لهذه التفسيرات الميتافيزيقية المعقدة لشيء يُمكن وصفه تجريبيًا وبسهولة. ولكن فرض القوانين أسهل عادة من الإقناع، وفي مسائل لها هذه الأهمية، مثل طاعة القواعد الأخلاقية والقانون، يوجد إغراء قوي بالتعلق بأهداب أي شيء يوحي بأنها لا تقبل الجدل.

وواضح أن من مصلحة من بيدهم السلطة أن تسود مثل وجهة النظر هذه. بل وأكثر من ذلك، أن هناك دائمًا مجموعة من الناس تريد أن يطيع الآخرون النظام القائم لأنها تخشى على مصالحها. ومن ثم يسود بين أفراد هذه المجموعة، وهي غالبًا ما تكون أقوى عنصرا في المجتمع، اتجاه طبيعي للترحيب بأية نظرية يبدو أنها تدعم النظام القائم. ومن الطبيعي أن يكون من الأفضل بالنسبة لهم أيضًا أن تعتبر الأخلاق أنماطًا موضوعية صنعت للإنسان وليس بوساطة الإنسان، وأن يشجع الناس على التفكير في القوانين وفي مجموعة القواعد الأخلاقية على أنها مقررة بصورة لا تقبل الجدل ولا تحتاج إلى دليل، وعلى التفكير في الخير على أنه يكمن في الخضوع لهذه الأنماط وفي طاعة الدولة.

ويجد مثل هذا الاتجاه ما يدعمه في جميع المؤثرات التي تحول دون الاعتقاد بأن الناس يستطيعون السيطرة على مصائرهم والتي تغرس فيهم التسليم والرضا بالحالة القائمة والتمسك بالقديم.

وأول هذه المُؤثرات هو الخوف؛ والاتجاه الذي يتولد عنه هو أن يجعل الناس أتباعًا "لهوبز" وكل، ما يتوقون إليه هو سلطة يتعلقون بها لحمايتهم ويلقون عليها أعباء المسئولية، وهذا الخوف في أساسه هو الاعتقاد بأن الاعتراف بإمكان وجود أي خطأ في القواعد المقررة يفتح الباب على مصراعيه لطوفان من الفوضى. ومن ثم يجب علينا أن نعتقد أن "كل تنافر هو تناسق غير مفهوم وأن كل شر جزئي هو خير عام".

وثاني هذه المؤثرات هو الارتياب في الطبيعة البشرية وفي قدرتها على حسن التصرف وعلى التقدم، إذ لما كان الإنسان بطبيعته شريرًا وفريسة للخطيئة الأولى فإن ذلك يستتبعه منطقيًا تشاؤم فيما يتعلق بمستقبله – إلا إذا أقيمت أقوى الحواجز الدفاعية ضد ميوله الطبيعية – وماذا يوفر حاجزًا دفاعيًا أقوى من القوى فوق الطبيعة التي تقع خارج نطاق مقولات الزمان والمكان ومذاهب الفضل الإلهي والوحي والقواعد المفروضة من سلطة عليا.

وثالث المؤثرات هو الشك في العقل وعدم الاطمئنان إليه، وهذا ما يدعو إلى السعي في البحث عن أساس للنظام أكثر ثباتًا في مجال الحقائق التي تعلو على العقل ولا يُمكن إدراكها إلَّا عن طريق عمليات باطنية.

وهذا هو الالتجاء قلبيًا ومن ناحية الضمير إلى عقل أسمى، الذي نادى به الكثيرون منذ "باسكال". فقد استعمل "كولريدج" مثلا هذا الاصطلاح فيما هو مناقض لمعناه في الحقيقة، كما أن "كارلايل" ذهب إلى أن هذا الاصطلاح، بعد أن أحل "الفهم" محل "العقل"، اكتشف "السر السامي للإيمان، عن طريق العقل، مما كان الفهم قد اضطر إلى نبذه باعتباره شيئًا لا يعقل". وكما يقول "هيوم"، إن اكتشاف "نواحي النقص في العقل الطبيعي" قد يدفع الناس إلى "أن يتحولوا إلى الحقائق الصادرة عن الوحي ويفتتنون ويتعلقون بها بشدة".

هذا، إلى أن التعليم المغرض يثبط الهمم، عن غير قصد واع ظاهر أحيانًا، عن التفكير في الحقائق التي لا تروق أولئك الذين بيدهم القوة. وهناك أدلة أيضًا، مثل تلك التي ساقها بروفسور "بوير" في مناقشة لدوافع "هيجل"، توحي بأن هناك أحيانًا قصدًا متعمدًا لخدمة السلطة من وراء نظرية سياسية بذاتها. وواضح أن المعتقدات العلمية يجب أن تنطبق على الوقائع إلى حد معين ضروري حتى لا يواجه الناس بتناقض في وقائع حياتهم اليومية. فافتراض أن الأرض مسطحة مثلا، أو أنها مكونة من عقل ومادة، قد يكون كافيًا لمواجهة كل حاجات الحياة اليومية. بيد أن هناك خطرًا في هذه السهولة نفسها التي يطبق بها مثل هذا الفرض. إذ من اليسير تمامًا أن يعتبر المرء أن المجالات التي لا ينطبق فيها هي مجرد استثناءات

قد تؤدي على أكثر تقدير إلى تعديله ولكنها لا تؤدي إلى نقض حقيقته الجوهرية؛ بينما أن هذه الاستثناءات هي في الواقع النقطة الوحيدة التي تبدو فيها بوضوح عدم سلامة هذا الفرض في جوهره. ولا يقل انطباق هذا على ميدان التفكير السياسي عن انطباقه على ميدان التفكير في العلوم الطبيعية. فالنظرية المثالية في الدولة تبدو وجيهة في نظر أولئك الذين يبحثون عن تبرير فلسفي للسلطات القائمة، إما لأن عملهم هو المحافظة على القانون والنظام، وإما أن دعم الأنظمة القائمة من مصلحتهم.

كما أننا عندما نقارن الفرد بالدولة، يبدو الفرد ضئيلا وقصير البقاء وتبدو الدولة ضخمة ودائمة إلى حد يغري المرء باعتبار الفرد شيئًا لا أهمية له في سير أمور الدولة وأنه ليس مسئولا عنها، إن لم يغره بالنظر إليه بوصفه مخلوقًا من صنعها. فهو لا يستطيع وحده أن يحولها عن طريقها. ألا يكون وضعه إذن أن يستسلم ببساطة ويتقبل كل ما تفعله كما يتقبل الجو أو حركة الأرض؟ أليس أفضل شيء بالنسبة إليه أن يتعلم الاستسلام لقوى التاريخ التي تسير الدولة مادام لا يستطيع أن يأمل في السيطرة على هذه القوى، وأن يقف موقف المتفرج الساخر على المحاولات غير المجدية التي يبذلها أولئك الذين يدعون لأنفسهم أهمية لاقتناعهم بأنهم يؤثرون في الأحداث؟ إن هذا الموقف تجاه المشاكل العملية يتسق اتساقًا طبيعيًا مع النظرية العضوية للدولة وهي النظرية التي تعتبر الدولة نموًا طبيعيًا لحياة شعب ما وطبائعه وليست شيئًا يستطيع الناس أنفسهم أن يصوغوه بما يتفق ورغباتهم وأهدافهم.

وبالتأكيد ليس الأمر مجرد صدفة أن النظرية العضوية للدولة ازدهرت في بلد مثل ألمانيا في القرن التاسع عشر لم تتعود على الحكم الذاتي وتعودت على الخضوع لحاكم قوي، وأنها لم تظهر بتلك الصورة التي لا مواربة فيها في بلد مثل انجلترا التي مرت بها تجربة طويلة من الحكم المقيد، ويبدو أن هذا الاتجاه كثيرًا ما يلقي قبولًا أيضًا مباشرة بعد أن يكون الناس قد أثبتوا بوضوح أنهم يستطيعون التحكم في أنظمتهم السياسية وتوجيهها أو إعادة تشكيلها تبعًا لإرادتهم، كما حدث إبان رد الفعل الذي أعقب الثورة الفرنسية أو في أعقاب الحرب الأهلية الأمريكية. لأن هذا الاتجاه يظهر عندئذ ردًا على حالة الفوضى أو الهزيمة والضعف الناجمان عن التفرقة كما حدث في ألمانيا بعد حرب نابليون. وقد يكون هناك سبب مُماثل يُؤدي إلى نمو مثل هذا الاتجاه بعد المرور بتجربة حرب كبرى حديثة. إذ على الرغم من أن الآثار الأولى لمثل هذه التجربة هي القضاء على القيود التي تربط الناس بالعادات وإطلاق الطاقات وفتح آفاق جديدة عن طريق التجريب وروح الاختراع وجعل الناس يشعرون بالإمكانيات الضخمة للمجهود الجماعي، إلا أن الحرب مع ذلك تطلق قوى هائلة من عقالها وتجعل من الواضح إلى أي حد تصعب السيطرة على هذه القوى بحيث يحس الإنسان الفرد بضآلته إلى جانبها، مما يشجع على اتخاذ موقف التسليم للقدر والشعوب بعدم المسئولية حيالها. وقد يكون أيضًا من شأن ضرورة قيام سلطة وقيادة قويتين إبان الحرب أن تضعف عادة الاعتماد على النفس في المسائل التي تهم الجماعة. كما أن وجود الناس وجهًا لوجه أمام تجربة الفوضى الدولية قد يضفي على النظريات العضوية في الدولة ثوبًا من مزايا النظام والأمن ويجعل منها واحات من الثقة في صحراء من الشك.

هذا، وتفترض بالضرورة جميع مثل هذه النظريات في الدولة تفردها بطابع خاص بها، على الأقل فيما يتعلق بالأخلاق. بيد أنه إذا كان الأمر كما قلنا من أن الدولة تنتمي إلى فصيلة الاتحادات أو الجماعات، فينبغي أن نتوقع أن نجد اتحادات أخرى تدعي لنفسها مثل هذا التفرد بالسلطة الأخلاقية. وهذا هو ما نجده فعلا في الواقع، واحتمال إثارة مثل هذه الادعاءات يجب بالتأكيد أن يجعلنا حذرين في قبول ذلك الافتراض فقد تحدث "فيجيس" مثلا عن "الشخصية المعنوية"[1] الجماعات الأخرى غير الدولة مؤكدًا أن "هذه الوحدة في الحياة والعمل شيء ينمو طبيعيًا وحتميًا في الهيئات المكونة من ناس اتحدوا لتحقيق هدف دائم"، وأن "الحياة والشخصية" الحقيقيتين شيء "تتمتع به هذه الهيئات بطبيعة الحال وليس منحة تحكمية من أي حاكم". إن ما يطالب به "فيجيس" أصلا لكنيسة ما، وإن لم يكن قد قصره عليها وحدها بأي حال، أكده طبعًا كثيرون غيره قبله وبعده فيما يتصل بالصراع الطويل بين الكنيسة والدولة. كما طالب السندكاليون (النقابيون) واشتراكيو الجماعات أيضًا بأشياء مماثلة للنقابات في الأزمنة الأقرب عهدًا. وقد يبدو أن الاتحادات المهنية تتمتع بسلطة أخلاقية من نوع أساسي خاص، إما لأنها تمثل وظيفة اجتماعية حيوية، وإما لأنها تتصل اتصالا وثيقًا بالنشاط اليومي لأعضائها، وهو اتصال بدا للسندكاليين (النقابيين) أكثر شمولًا من اتصالها بالدولة وأقرب إليهم منها.

---

(1) **Corporate personality**.

كما أن هناك أيضًا في عالم اليوم الوثيق الصلة ببعضه البعض من هم على استعداد لأن يؤكدوا أن بعض التشكيلات الجماعية التي تمتد عبر حدود الدولة وتضم عدة دول، مثل الاتحادات الفيديرالية أو المنظمات الدولية، لها حق متقدم في الولاء الإنساني. ويجب أن يكون واضحًا بالتأكيد أنه لا يوجد في المنافسة بين مثل هذه الأنواع من الاتحادات أي أساس ثابت بذاته أو قبلي لادعاءات الدولة. وقد يجدر بنا، حتى ننتهي تمامًا من هذه الادعاءات، أن نلقي نظرية على الحجج التي تؤيد الافتراض الذي تقوم عليه النظريات العضوية.

وأولى هذه الحجج هي أن الدولة هي التعبير "الطبيعي" عن الجماعة. والواقع أن الناس يولدون عادة أعضاء في دولة. وهم لا يمارسون أي اختيار في الموضوع، وينشأون في ظل ألوان من الإكراه الموروث، دون أن يفكر إنسان فيما إذا كانوا يريدون الانتماء إليها أم لا، ولا يستطيعون التخلص منها إلا بصعوبات كبيرة وإن كانت ليست مما لا يُمكن التغلب عليه. بيد أن الدولة بالتأكيد ليست الوحيدة التي تتسم بهذه السمات. فالإنسان ينتمي طبيعيًا إلى أسرة، وتنم شواهد علم الأجناس البشرية عن وجود ميول طبيعية في الإنسان نحو عضوية العشيرة أو القبيلة. كما أن هناك من أكدوا عضويتهم "الطبيعية" المماثلة لكنيسة ما، أو من وضعوا عضوية الإنسان في الجنس البشري فوق صفاته كمواطن لأية وحدة أصغر من ذلك مهما كان تنظيمها قويًا أو كانت الوطنية مدعمة بأواصر القربى أو اللغة أو التقاليد.

وكل ما نستطيع قوله أنه من "الطبيعي" أن يكون الناس جماعات واتحادات، وأن صفة "الطبيعية" هذه لا يُمكن إثبات أنها تتصل اتصالًا خاصًا بأي نوع بذاته منها. هذا إلى جانب أن هناك حركة دائمة للأشخاص من اتحاد إلى آخر، كما أن هناك تحولًا دائما في الصور التي تتخذها مثل هذه الاتحادات.

ويحملنا ذلك إلى الأساس الممكن الثاني للوحدانية، وهو الذي ناقشناه تحت عنوان القوة أو الإكراه. بيد أنه ليس هناك في العالم الحديث شيء أوضح من الحركة المستمرة في الخروج من الدولة، ولا يقتصر هذا على عمليات الهجرة الفردية فحسب، بل إنه قد ينطبق أيضًا على جماعات، مثل ذلك العدد الضخم من "الموالين للملكية" الذين هاجروا في أثناء حرب الاستقلال الأمريكية وبعدها. وإن الحالة المحزنة لجحافل المهاجرين لتقوم دليلًا اليوم على أن ادعاء حق ممارسة الإكراه في تحديد طابع الدولة ادعاء ناقص. والحقيقة التي لا مراء فيها أنه بينما قد تدخل عناصر من الإكراه في كثير من الاتحادات، كالكنيسة أو الحرب أو النقابة مثلا، فإنها لا تختلف عنها في الدولة إذا قورنت بالتشكيلات الأخرى للجماعات إلا من حيث احتمال اختلافها في الدرجة. وإذا كانت روابط العمل واللغة والملكية والصلات الاجتماعية والعادات والتقاليد، وكذلك قيود التكلفة الاقتصادية والخوف من المجهول، تخلق بالنسبة لمعظم الناس عقبات ضخمة تقف في وجه النفي الاختياري، فإن الحقيقة تظل مع ذلك أنهم يستطيعون أن يتركوا الدولة، وبعضهم يفعل ذلك فعلا.

وعلى الرغم من أن من يهاجرون من بلد مثل بريطانيا لا يتجاوزون في الظروف العادية واحدًا في الألف من السكان فإن المبدأ لا يؤثر فيه الكم: إن الناس في وسعهم أن يتحللوا من ارتباطهم بالدولة، وهم يفعلون ذلك. وعلى الرغم من أنه يجب أن نعترف طبعًا بأنه بينما يستطيع الإنسان أن يترك الدولة فإنه لا يستطيع أن يترك جميع الدولة، بل كل ما يستطيعه هو أن يترك دولة إلى دولة أخرى، فإن ذلك لا يؤثر على النتيجة؛ لأن موضع اهتمامنا ليس جميع الدول مع بعضها البعض بوصفها وحدة، واحدة بل هو أية دولة بوصفها وحدة، ومن ثم فإن علاقة الإنسان بالدولة علاقة اختيارية إلى حد ما.

وأخيرًا هناك الادعاء بأن للدولة وظيفة أكثر أهمية من وظائف الاتحادات الأخرى. بيد أن ذلك يدخل في الاعتبار عنصر الحكم على الأهداف: إن تفضيل وظيفة على أخرى من ناحية الأهمية مسألة رأي. فالمواطن الذي يتحدى الدولة لأنه يشعر بولاء أقوى نحو كنيسة ما أو نحو زملائه في العمل أو نحو عنصره أو نحو مبادئه الإنسانية، إنما ينكر الأولوية التي تدعيها الدولة، ومن الذي يحكم بينه وبين الدولة؟ ويعتمد مثل هذا الادعاء من جانب الدولة بالتفوق على الحكم بأن الأهداف التي تعمل على تحقيقها لها أولوية تحظى بقبول عام. بيد أن أولوية هذه الأهداف، سواء أكانت في المحافظة على النظام كما قال "هوبز"،

أم كانت في توفير السعادة كما قال "بنتام"، ليست ثابتة بذاتها بأية حال من الأحوال. كما أن هناك عدة أنواع من النظام؛ نظام معسكرات الاعتقال ونظام المجتمع المكون من أكفاء متعاونين. بل إن توفير السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس يُمكن تفسيره بعدة طرق، فالأغلبيات المختلفة التكوين تتباين آراؤها فيما يتعلق بمكونات السعادة. فليس في الهدف نفسه أولوية قبلية، وليس للغايات التي تعمل أية دولة بالذات على تحقيقها أولوية عامة، لأننا في الواقع كثيرًا ما نفضل أهدافًا أخرى تتعارض معها. كما أن الدول نفسها تختلف عن بعضها البعض اختلافًا بينًا في طابعها. ومن المستحيل الادعاء بأن الدولة التي ولد فيها الإنسان مصادفة لها حق الشفعة عليه. هذا بالإضافة إلى أن الدول تغير دساتيرها من وقت لآخر، كما أنها تتغير في أساسها الإقليمي. ففي ليلة واحدة تصبح دولتان دولة واحدة كما حدث بين انجلترا واسكتلندا، كما قد تصبح الدولة دولتين كما حدث في الأراضي المنخفضة وفي اسكندنافيا وفي أماكن أخرى. فما هو التغيير الميتافيزيقي الذي يقابل هذا التوحد أو الانقسام؟ وما هو التبدل الذي حدث في "الإرادة الحقيقية" لأهل الألزاس واللورين أو "لذاتهم المشتركة" مما يبرر أن يكون التعبير عن هذه "الإرادة" أو تلك "الذات" عن طريق برلين ابتداء من سنة **1870** أو عن طريق باريس من سنة **1918**؟ من المؤكد أن أي إيحاء بأن شيئًا مثل ذلك قد حدث يكون أكثر مما يستطيع المرء أن يقبله في أي من الحالتين؛ ولا شك في أن النظرية كلها تسقط ولو لهذا السبب وحده. وهناك أيضًا ما يجعل لهذه النقطة أهمية عملية خاصة في الوقت الحاضر؛ وذلك أنه لم يحدث أبدا منذ نمو الدولة القومية خلال القرون الأربعة الماضية

إن كان هناك مثل هذا العدد الكبير من الشعوب، وبخاصة في غرب أوربا، ساورها الشك بصورة جدية في ملاءمة "الموجودات" السياسية التي تنتمي إليها، فهي تحس بنواحي النقص الفطرية في هذه الموجودات في مواجهة حاجات شعوبها في أشياء مثل الأمن وإرساء قواعد النظام الاقتصادي، كما تحس أيضًا بما هناك من إمكانيات قيام بديل لهذه الموجودات وبخاصة في الصور الاتحادية. ومن ثم لما كنا نستطيع القول بأنه ليس الأفراد وحدهم هم الذين يستطيعون الميل نحو صور مختلفة للدول يختارونها هم، بل إن هناك جماعات كثيرة، بل ومجتمعات بأسرها، بدا عليها ما يوحي بأنها فعلا تتجه نحو صور أخرى من اختيارها؛ فإنه يبدو من الأهمية بمكان خاص أن ندرك طبيعة هذه الصور كما يتطلبها أصحابها.

وإذا كان يبدو، بناء على ذلك، أنه من غير الملائم أن نعتبر الدولة فريدة في نوعها إما بسبب ماهيتها أو بسبب ما تقوم به، فإنها تعود إلى زمرة الاتحادات الأخرى. ويكون عندئذ سؤالنا عن الدولة نفس الأسئلة التي يخلق بنا أن نسألها عن غيرها من الاتحادات أمرًا لا غبار عليه. كما ينبغي أن نتناولها، مثل غيرها من الاتحادات الأخرى، بوصفها مخلوقًا من صنع أعضائها المنتمين إلى عضويتها فعلا، لا بوصفها مخلوقًا من صنع قوة علوية أو بوصفها تعبيرًا عن هذه القوة. وإذا لم تكن تعبر عن إرادة أو غرض "فوق بشريين" فيجب اعتبارها معبرة عن إرادة الكائنات البشرية الذين بداخلها وعن أغراضهم

. إذ هي كما يقول "لندساي" "إن قانونها الأساسي ليس مجموعة قانونية طبيعية أو قانونًا طبيعيًا، ولكنه دستور أو جهاز، كطريق اتفق عليه لتسوية الخلافات". وهكذا تكون الحقائق المهمة فيما يتعلق بالدولة هي طبيعة الاتفاق القائم بين الأعضاء الذين تمثلهم والطريقة التي تحقق بها أغراضهم، كما هو الحال مع سائر الاتحادات الأخرى. ويكون ما يتطلبه الأمر هو تحليل طابع الدولة على ضوء هذه الاعتبارات ذاتها. وهذا يعني أن قيمتها دائمًا نسبية، بالنسبة لأعضائها، وتكمن في حكمهم على أعمالها وتقديرهم لهذه الأعمال وليس في أي من تلك الحقائق المطلقة البسيطة التي جعلتها النظريات السياسية يومًا ما هدفها. فأعضاؤها يجدونها صالحة في حدود رؤيتهم لأنها تحقق في قيامها بوظيفتها أهدافًا يعتبرونها صالحة، ومن ثم فإن الخطوة الأولى هي أن نبحث القول المفيد عن ماهية هذه الأهداف.

لأن ما يؤدي إليه كل هذا هو أنه ما دامت الدولة لا يُمكن أن تستمد من مبادئ محددة عن طبيعة الكون، مثل المعادلات الميتافيزيقية وقوانين النمو التاريخي والنظريات العلمية للتطور العضوي، فإن المعايير المتصلة بالموضوع لا توج في هذه المبادئ المجردة. ونحن إذا نظرنا إلى الدولة باعتبارها اتحادًا بين اتحادات أخرى كثيرة، مهما كانت ذات طابع خاص في سماتها، فإننا سنكون أقل تعرضًا لإغراء أن نلجأ إلى مثل هذه المذاهب العقائدية. ونحن، بدلا من ذلك، سنتناولها بوصفها خطة للتعاون بين مجموعة من الناس لتحقيق أغراضهم –أو، أكثر تواضعًا، ليحصلوا على ما يريدونه من الحياة– وسنبحث عن المقاييس التي نطبقها في بحثنا لمعرفة أغراض الناس أو ما يريدونه من الحياة فعلا. بيد أن ذلك لا يعني عدم استطاعتنا تكوين تعميمات مفيدة عن هذه الأشياء. كما لا يعني أننا نرفض الاعتراف بأن الكثيرين متأثرون في الواقع بنظرياتهم الخاصة بهم ذات الطابع الميتافيزيقي أو البيولوجي أو التاريخي، أو غير ذلك، في تكوين أغراضهم أو في تنمية آرائهم عما يريدونه.

الفصل الثاني

الأُسس والمعايير

قال القديس "توماس الأكويني": "إن المُثل العُليا السياسية تختلف تبعًا لوجهات نظر الناس فيما يتعلق بمصير البشرية، فأولئك الذين يعتقدون أن الغرض من الحياة هو المتعة أو القوة أو الشرف سيذهبون إلى أن خير الدول تنظيمًا هي تلك التي يعيشون فيها متمتعين أو التي يقتنون فيها الثروة أو يحققون فيها رغبتهم في الحصول على القوة وممارستها على نطاق واسع. أما الآخرون الذين يعتقدون أن ذروة الخير في الفضيلة هي الهدف من حياتنا الحاضرة فسيريدون وضعًا يستطيع الناس العيش في ظله في ورع وسلام معًا. وبالاختصار إن ما يحدد الحكم السياسي هو نوع الحياة التي يتوقع الإنسان أن يعيشها بوجوده في المجتمع والتي عقد العزم على أن يعيشها فيه".

ويعني هذا أن لنا أن نتوقع أن يكون هدف المجتمع السياسي في أهداف أعضائه وليس في أي شيء آخر. والمجتمع السياسي مثله في ذلك مثل أي اتحاد آخر؛ فالشيء الذي يميزه عن الاتحادات الأخرى هو الهدف الذي يمثله. ومن ثم فإن النظرية السياسية يجب أن تبدأ ببحث ما يُمكن أن يقال عن طابع الأهداف البشرية.

ولما كانت الأهداف المختلفة تتطلب وسائل مختلفة لتحقيقها، فإن هناك سمة ثانية تميز بين الاتحاد والآخر: وهي التنظيم الذي يتميز به الاتحاد، أي كل من القواعد التي تتحكم في العلاقات الداخلية فيه، والأدوات والقوى التي زود بها المجتمع بوصفها أشياء ضرورية في تحقيق غاياته.

وهذه الأشياء هي النتيجة المصاحبة لهدف المجتمع؛ فليس هدفه نتيجة للقوى والأدوات التي زود بها. أي أن للدولة أن تستعمل القوة في تحقيق أهدافها، وليست هذه الأهداف وليدة حيازة الدولة للقوة.

وهكذا نجد أن أية كنيسة تقوم للعمل على نشر مذهب أو طريقة في الحياة والعبادة. فهي تضع القواعد لأعضائها ولديها سلطاتها الحاكمة الخاصة بها ودستورها ومقارها التي يستطيع فيها أعضاؤها أن يقوموا بشعائرهم. والسبب في وجودها هو ذلك الهدف الخاص بها الذي تعتنقه جماعة من الناس مشتركين فيه. وليس هناك ما يدعو لأن يكون ذلك الهدف ضيق الأفق أو جامدًا. إن إصرار "فيجيس" على أن الاتحادات ليست مخلوقات من صنع الدولة، وأنها أيضًا ليست مقيدة بالدستور الأساسي الذي قامت عليه، بل إن لها حياة خاصة بها –ونعيد هنا الفقرة التي نقلناها عنه: "هذه الوحدة في الحياة والسلوك التي تنمو بطريقة طبيعية

وحتمية في الهيئات التي تضم أشخاصًا اتحدوا في هدف دائم"– تقابلها حقيقة جوهرية عن الاتحادات، هي أنها ديناميكية؛ بمعنى أن الهدف الذي توجد من أجله، الهدف الذي اتحد فيه أعضاؤها، ديناميكي؛ أي أن مضمونه لا يتحدد بصفة نهائية غير قابلة للتعديل في دستور أصلي وضعه الأموات، بل هو هدف يعيد الأحياء تحديده بصفة مستمرة. فالهدف المشترك بمعناه الذي تفهمه الجماعة هو الذي يصنع الاتحاد، سواء أكان هذا الاتحاد كنيسة أم نقابة أم تحالفًا بين دول أم ناديًا ريفيًا. وما دام الهدف موجودًا كان للاتحاد معنى؛ وإذا اختفى يتجه الاتحاد نحو الانحلال.

ولا يوجد في معظم الأحوال صعوبة كبيرة في تحديد الأهداف التي يقوم من أجلها اتحاد ما. فنحن نسأل ما هذه الأهداف في نظر أعضائه؟ ونستطيع أن نفعل نفس الشيء مع الدولة. وإذا وضعنا الأمر بصورة أخرى، نسأل ما الذي يتوقعه أعضاؤها منها؟ ولما كانت الدولة بناء يتصل به تاريخ طويل من الفكر، فإننا قد نجد من المفيد أن نبحث عن بعض النقاط في ما قاله في الماضي المفكرون في هذا الموضوع عن أهدافها.

ومعنى ذلك أساسًا أننا نقول إن بحثنا يجب أن يقوم على أساس من الطبيعة البشرية. ويعترض بعض المشتغلين بالنظريات السياسية من المحدثين على هذا لأنهم يرون أن الطبيعة البشرية من التعقيد والاختلاف بحيث أن أي تعميم بشأنها لابد – إذا كان صحيحًا – أن يكون مبهمًا بحيث لا يرجى منه نفع. وهكذا يكتب "ج. س. ريز" أنه "أيًا كان المبدأ الذي نختاره فليس من المحتمل أن نستوعب جميع الحالات، وإذا حاولنا أن ندخل في اعتبارنا الاستثناءات بأن نجعل المبدأ أكثر تعميمًا وإبهامًا فإنه يفقد جدواه"، كما يقول إن "البحث عن إجابة عامة للأسئلة المتعلقة بهدف الدولة، عن مبدأ شامل يحدد التزامنا السياسي... يبدو عملًا غير ذي جدوى"، وإن "في حدود محاولة الفلسفة السياسية أن تستنبط قواعد عملية من نظريات عن الكون أو من مبادئ يقينية عن الطبيعة النهائية للمادة أو حتى من مبادئ عامة فيما يتعلق بطبيعة الإنسان الفطرية، فإن النقاد لديهم حجة لا تقبل الجدل، لأن الأنظمة السياسية والبرامج السياسية غير قابلة أساسًا لأن تستمد من مثل هذه الصيغ المجردة"[1].

(1) "The limitations of Political theory" in "Political studies" vol 11. 3, P 253.

وكثير من هذا كله صحيح تمامًا كما تبين لنا فعلا عندما استعرضنا المحاولات التي تتناول الدولة باعتبار أن جوهرها يتحدد بوساطة نظرية ما عن الكون. بيد أن النقد يكون مغاليًا عندما ينكر إمكان إيجاد أية أسس للنظرية السياسية من أي نوع. لأننا عندما نتناول الدولة بوصفها اتحادًا سنرى أن هدفها لابد أن يكون أساسه في حاجات أعضائه ولابد أن يترجم أهدافهم التي تنتج عن هذه الحاجات. وهكذا فإن بحث الطبيعة البشرية، أي حاجات الناس، ورغباتهم وأفكارهم، سيكون بالضرورة عنصرًا من عناصر المناقشة، وإنه لمن العسير على المرء أن يرى أي شيء آخر يكون ذا فائدة في الموضوع. فصحيح تمامًا أن الأمر لا يتطلب منا أن نفترض أولًا، أن النتيجة لابد أن تكون اكتشاف قاعدة واحدة بسيطة، أو أن كل شيء يُمكن تلخيصه في تأكيد واحد بسيط يشمل تطبيقه كل شيء، ويفيد في نفس الوقت في مدنا بإجابات واضحة لكل المشكلات السياسية العملية.

كما أنه لا داعي من ناحية أخرى لأن ننتهي إلى أن كل محاولة لإيجاد أسس للنظرية السياسية، من أفلاطون وأرسطو إلى جرين وهوبهاوس ولاسكي، لا قيمة لها منطقيًا، وهو ما يبدو أنه اتجاه النقاد الحديثين للنظرية السياسية الذين وقعوا تحت تأثير "ج. أ. مور" وما يسمى بالثورة في الفلسفة. إذ يقال إن الإجابات عن الأسئلة العامة مثل، لماذا يجب علينا أن نطيع الدولة؟ أو،

لماذا كانت الديموقراطية خيرًا من الدكتاتورية؟ أو، لماذا اعتبر إرسال الناس إلى معسكرات الاعتقال في "بلسن" عملا شريرًا؟ أو "هل يُمكن المواءمة بين الحرية والسلطة؟" هي مجرد تكرار للمعاني ولا يُمكن أن نخرج منها بشيء. فهي أسئلة غير سليمة أو غير ضرورية لا يُمكن أن يسألها إلا من كانت لديه فكرة خطأ عن طبيعة التفكير المنطقي في هذا النوع من الموضوعات. والقول بأنه لا يُمكن اكتشاف أسس بوساطة النظرية السياسية، أو كما يقول "ولدون" ليس هناك "قواعد أساسية يُمكن استنباط غيرها منها"، قول صحيح وخطأ في نفس الوقت، أو على الأقل يُمكن أن يستعمل بطريقة مضللة بحيث يوحي بأن القواعد لا قيمة لها أو لا معنى لها بالضرورة. وصحيح أن هذه القواعد يجب ألا يتناولها المرء بوصفها بديهيات قابلة للإثبات أو ثابتة بذاتها، وهو ما فعله الكثيرون(1).

وصحيح أيضًا أن هذا ناشئ عن سوء فهم لطابع العبارات التي من هذا النوع ولما يُمكن أن تؤديه من معنى. ويقول "ولدون" إنه "لا معنى لابتكار بديهية مؤداها أن الإنسان تجب معاملته دائمًا بوصفه غاية في ذاته لكي نثبت حقيقة (أن إرسال الناس إلى معسكرات "بلسن" أو "بوخنوالد" كان عملًا شريرًا" لأنها ليست مما يحتاج إلى إثبات أو يقبله"(2). فهو يذهب إلى أن السؤال، "لماذا يعد تعذيب الناس في معسكرات الاعتقال عملا خطأ؟" سؤال غير سليم. ويؤكد بعد ذلك أن الاختبار النهائي في مثل هذه المسائل المتعلقة بما إذا كان هذا التقييم خطأ أم لا، هو وجهة نظر شخصية أو "ميل إذا كان هناك من يفضل هذا اللفظ"(3).

---

(1) **T. D. Weldon, The Vocabulary of Politics P. 97.**

(2) **Ibid P. 99.**

(3) **Ibid, P. 176.**

بيد أن الواقع هو أن الناس كثيرًا ما يريدون أن يسألوا هذه "الأسئلة الخطأ"، وهم لا يقنعون بأن يحيلهم المرء في النهاية إلى مجرد الميول الشخصية. كما أنه لم تجر العادة بين المشتغلين بالنظريات السياسية أن يقنعوا بذلك. وإلا فما الذي كانوا يحاولونه عندما يعلنون أسسًا أو مبادئ أولية أو أساسية؟ وواضح أولا أنهم كانوا يضعون تقييما من نوع ما. فما هو الطابع الخاص بهذا النوع من التقييم؟ لا ريب في أنهم يحاولون تلخيص شيء ما. فمبدأ أي منهم يمثل مجهودًا لإضفاء النظام والاتساق على عملية شرح تجربة العالم، وهذه عملية مألوفة في كل فروع العلم. وصحيح أن مثل هذا المبدأ لا يقبل الإثبات أو التدليل بطريقة العلوم البحتة؛ بل على النقيض من ذلك لا تمثل هذه المبادئ في آخر الأمر سوى وجهة نظر معينة.

بيد أن ما يجعلها أكثر من مجرد ميل شخصي أنه من الممكن إعطاء أسباب لها، وأن السؤال عن أسباب لها أمر مفهوم، وأننا نتوقع أن تكون هذه الأسباب متسقة مع بعضها البعض ومع أي مبادئ أخرى متصلة بها وكذلك مع الاستنتاجات العملية التي تستخلص منها.

ولا تحدث التقييمات بمجرد الصدفة، فهناك أسباب لها. وهي متصلة بأحكام تقييمية أخرى؛ كما أن لدينا الاستعداد للاقتناع بها. والطرق المألوفة التي تستخدم في جعل الإقناع يؤتي ثمرته تقوم إما على إثبات صحة نتائجها منطقيًا وإما على صحة آثار تطبيقها عمليًا.

بيد أن هذا لا يعني بأية حال من الأحوال أن نقول إن التقييمات التي يصوغها صاحب النظرية بوصفها "أساسًا" أو "مبدأ أساسيًا" ستمدنا بحلول جاهزة لكل المشاكل السياسية، أو حتى أنها لابُد أن تمدنا بمعيار دقيق للحكم على أية قضية سياسية. وليس معنى أننا لا نعرف بالضبط ما هو الخير الاجتماعي في أية لحظة بذاتها أو ما هي خير طريقة لنمو الشخصية أن ذلك يمنعنا من أن نقول إن الخير الاجتماعي أو نمو الشخصية جزء من أهداف الدولة أو كلها. فهما قد يكونان، أو قد لا يكونان، وسيلة عملية مفيدة في تلخيص أهداف متنوعة لو أخذ كل منها بمفرده كان جديرًا بالتأييد.

ونحن نجد أن حرية القول والعبادة والاجتماع واختيار العمل والتربية كانت على التوالي موضع اهتمام بوصفها أهدافًا جديرة بأن تتضمنها سياسة الدولة، وأنه يُمكن القول بأن فكرة نمو الشخصية وسيلة حسنة أو سيئة، لتلخيص هذه الأهداف عن طريق إبراز عنصر جوهري مشترك يضمها وتوضيح علاقة منظمة من نوع ما بينها والإفصاح عن هدف ضمني نصف شعوري في أي منها. إن هذا الأسلوب في العمل لا يقل في سلامته عن تأكيد أن نمو الشخصية هو مبدأ أساسي يُمكن أن يستنبط منه منطقيًا كل من هذه الآراء على حدة، وهو كذلك أسلوب في مجموعه أقرب صلة من هذا التأكيد بالعملية التاريخية لتحقق هذه الآراء. كما أنه ليس هناك ما يدعو لاعتبار هذا الإجمال أو "الأساس" مقصورًا في فائدته على توضيحها وتنسيق تنوعها وتنظيمه فحسب، بل قد يفيد أيضًا في مدنا ببعض التوجيه فيما يتعلق بالبرامج المستقبلة لمفهوم الدولة.

بيد أن إضفاء شيء من مثل هذه الفائدة عليه لا يعني أنه سيحل كل المشاكل العملية، ولا أنه ينبغي الحكم عليه بأنه خطأ إذا لم يحل لنا أيًا من هذه المشاكل العملية، إن ذكر الأسباب التي تدعونا إلى اعتبار أن تعذيب الناس في معسكرات الاعتقال عمل خطأ ليس أمرًا عديم الجدوى إذا كان سيوضح لنا وجهات نظرنا في التنظيم الاجتماعي السليم والأهداف التي نتوقع أن يعمل على تحقيقها ويجعل هذه الوجهات أكثر اتساقًا وتنظيمًا.

وهناك بالتأكيد مرحلة إذا بلغناها لا معنى لأن نسأل أكثر من ذلك أو نطالب بأسباب أخرى؛ بيد أن لنا أن نتوقع أن نجد، خلال العملية التي نمر بها حتى نصل إلى هذه المرحلة، أساسًا مشتركا مع آخرين لتقييماتنا؛ ولهذا الأساس المشترك أهمية كبرى. إذ على الرغم من أننا لا نستطيع إثبات سلامة النتيجة التي نصل إليها في النهاية فإننا قد نستطيع أن نثير اتفاقًا على نطاق أوسع، كما قد نستطيع أن نجعل عدم الاتفاق أكثر صعوبة أو أن نجعل "على الأقل" ما يترتب عليه أكثر وضوحًا بأن نبين بطريقة عملية النتائج المحتملة للمبادئ المضادة.

فقد نكمل مثلا ما نذهب إليه من أن تعذيب الناس في معسكرات الاعتقال خطأ؛ إذ نستطيع أن نقول إنه يجب اعتباره عملا شريرًا لو وقع علينا وأن مبدأ المعاملة بالمثل له علاقة بالموضوع هنا. وقد نقول إن مثل هذه المعاملة خطأ لأنها لا تشبع أية حاجة نعرفها، بل على العكس تسبب آلامًا لا مبرر لها.

ونستطيع أن نقول أيضًا إنه من الواضح أن مثل هذا العمل يحول دون النمو الحر للشخصية وسعادة الفرد، ونستطيع أن نستطرد إلى أننا ما دمنا نطلب هذه الأشياء لأنفسنا فينبغي أن نطلبها للآخرين إذا أردنا أن يتعاونوا معنا في التنظيم الاجتماعي.

وعندما نقول إننا نريد الأمن لأنفسنا ضد مثل هذا العمل، أو إن الحياة تكون غير محتملة إن وقع علينا، فقد يكون ذلك تفضيلا منا لحالة على حالة، وهذا صحيح، ولكن مما لا ريب فيه أنه يُمكن القول إن مثل هذه الأقوال في مجملها تؤدي إلى توضيح المبدأ وتطبيقاته وتجعلها أكثر اتساقًا.

فما هي علاقة مثل هذا الموقف من "الأسس" بوجهة النظر التي تقول إنه: "... لن يكون على واضع النظرية السياسية أن يبتكر معايير لتقييم سلوك الموظفين والساسة أو لتقدير مزايا البرامج الحزبية. فهذه المعايير توجد في متناول يده في المجتمع الذي حوله؟"[1].

---

[1] **J. C. Rees, op. Cit, p. 256 and as elaborated in a paper delivered to the political studies conference 1955.**

صحيح أن هناك كثيرًا من مثل هذه المعايير "تطبق باستمرار ونحن لا نفكر في مناقشتها إلا نادرًا... مثل أمن الأشخاص والممتلكات وانتظام العلاقات البشرية وإمكان التنبؤ بها، وإشباع الرغبات المادية الأساسية، والارتفاع بمستوى التقدير للفن، وهكذا... وهذه المقاييس في متناول أيدينا بوصفها جزءًا من طريقة في الحياة نتعلم بالتدريج أن نتلاءم معها بدرجات متفاوتة من الاحتجاج مرة ومن النجاح أخرى. فنحن لا نعتمد على فلسفات في تكوينها، وإن كانت بعض الفلسفات قد أسهمت في نشرها بين الناس. ومن ثم فنحن مهيئون لعملية التقييم دون حاجة للاعتماد على القواعد التي يضعها أصحاب النظريات السياسية؛ ومعنى ذلك أننا لسنا في حاجة إلى تكوين فروض عن الدولة بأن لها هدفًا واحدًا تحققه، أو عن أن هناك أساسًا واحدًا للالتزام السياسي لابد منه كشرط لاستعمال هذه المعايير بطريقة فعالة".

وفي ذلك كله الشيء الكثير من الحقيقة، بيد أنه ينبغي بالتأكيد أن نحيطه بالقيود من عدة نواح. فأولا، ليس هناك "مجموعة متفق عليها من المعايير" كما يقول "ريز" نفسه؛ كما أننا "نطبق أحيانًا مقاييس مختلفة ونستمد منها ما يدعم بعض السياسات المتناقضة". فمما لا ريب فيه أن مواطنا من مواطني ألمانيا النازية أو روسيا السوفيتية لن يقبل بعض المعايير التي نقبلها كما قد يضفي على البعض الآخر معاني مختلفة تمامًا عما نضفيه عليها.

وثانيًا، أن المعايير ليست بالضرورة متسقة مع بعضها البعض وهنا أيضا نجد أن "ريز" يعطي مثلا للتعارض بين معايير "زملاء المرء" و"المجتمع" و"العالم الحديث".

وثالثا، أن هذه "المقاييس التي في متناول أيدينا في المجتمع الذي حولنا" ليست بأية حال ثابتة مستمرة. فتلك المقاييس التي نحكم على أساسها على سلوك الموظفين أو السياسيين لم تكن في القرن الثامن عشر هي نفسها التي نطبقها في القرن العشرين، ففي بلد آخر أو في عصر مختلف قد لا تثير الرشوة أي استهجان أخلاقي، كما أن شراء المناصب يعد أحيانًا مبدأ مقبولًا في الإدارة العامة.

ورابعًا، نحن نجد فعلا أننا نريد أحيانًا أن نسأل عن أسباب مثل هذه المعايير وأن نكتشف الأسس التي تقوم عليها، وهذا ما يُمكن أن نتوقعه من وجود كل تلك الخلافات في المعايير التي أشرنا إليها. وهكذا، فإن لنا بكل تأكيد أن نقول أخيرًا إنه لما لم يكن هناك أي شيء نهائي فيما يتعلق "بالمقاييس التي في متناول أيدينا" فإننا قد نطالب بتفسير لاستعمالنا إياها واختيارنا لها كما قد نطالب بتحسينها وتبريرها معتمدين على أفكار أخرى عن "الهدف" ربما تكون أعمق وأكثر شمولًا.

وبالاختصار: قد نريد أيضًا أن نعمل إلى إيضاحها بأن نبين علاقتها ببعضها البعض وننسقها في وحدة تصورية. وإنه لمن العسير علينا في الواقع أن نرى كيف يُمكن بدون ذلك أن نقوم بعملية التبرير والتحسين التي تنم التكييفات السابقة عن ضرورتها. أما فيما يتعلق بهذه العملية ذاتها فليس هناك صعوبة في قبول تلخيص "ريز" الذي يدعو إلى الإعجاب حقًا: "ليس هناك، كما أثبت "هيوم"، أية طريقة لإثبات أن أية مجموعة من القيم أفضل من غيرها عمليًا، بيد أن الأمر قد يكون كما قال "ميل": قد تعرض آراء تؤثر في التفكير بحيث أنه إما أن يقبلها وإما لا يوافق عليها. وكثيرًا جدًا ما نعترض، تحت تأثير التهكم السائد على "أسطورة الفكر"، بأن الخلافات الأخلاقية لا يُمكن من ناحية المبدأ حلها بالاستزادة من البحث في المعايير وفي الوقائع التي يتقدم بها كل من الجانبين". وهكذا، أخيرًا، لا نجد هنا خلافًا في الرأي!

ولعل الأمر فيما يتعلق بهذا العزوف عن محاولة إيجاد صيغ شاملة أن معظمه يرجع إلى خوف لا مبرر له من ذكر الشيء الواضح. بيد أنه أيًا كان الأمر فمن المتوقع أننا عندما نسعى لوضع بيانات عامة من أي نوع عما يقبله الناس أو عن الهدف المشترك فسيتعين علينا أن نلجأ إلى أقوال عامة شائعة. ونحن قمينون بأن نخطئ إذا خشينا أن نقول ما نعزف عادة عن قوله لا لسبب إلا لأن كل إنسان يعرفه وما قد يكون ذكرنا له مملا. إذ أن الأمر الشائع قد يكون تعبيرًا عن إدراك من الأهمية بمكان أن نأخذه في الاعتبار؛ وقد يؤدي بنا تجنب ذكره، تمسكا منا بآداب السلوك، إلى عدم الاستفادة منه، أو حتى إلى افتراض أن فيه شيئا مضللا أو مشكوكا في صحته. وقد أثار "أ. ن. برايور" هذه النقطة بصورة طريفة في حديثه عن "الثورة في الفلسفة"[1] عندما قال إنه متأكد من أنه لا يوجد حل لمثل هذه المشاكل بأن "نستبعد بطريقة آلية الأشياء التي يقولها الناس عادة أو تلك التي لا يرغبون في قولها... وإذا لم يسمح لنا بأن نجد وسائلنا الخاصة في تسجيل تلك الإدراكات التي لا توجد لدى الناس عادة أو التي يعتقدون عادة أنها لا تستحق الذكر فإن الفلسفة تكون أداة لطغيان لا حد له يفرضه علينا الشائع والمتعارف عليه... وهناك عدد كبير من الأسئلة لا نسمع عادة أحد يسألها لأن كل إنسان يعرف الجواب عنها، وباستثناء أسئلة الامتحانات يعتبر من قلة الذوق أن تسأل شخصًا سؤالا تعرف الإجابة عنه فعلا ويعلم هو أنك تعرفها وتعلم أنت أنه يعلم ذلك ويعلم هو أنك تعلم أنه يعلم. فإذا كنا سندرس العرف المألوف، فلندرسه دراسة صحيحة وليكن في اعتبارنا أن قسمًا كبيرًا من العرف المألوف إن هو إلا جزء من السلوك الاجتماعي وليس له أية دلالة أخرى".

(1) **On the BBC Third Programme January 22, 1957**.

ومما لا شك في أهميته أننا يجب ألا نسمح بأن نضفي على الفروض الشائعة وزنا أقل مما هي جديرة به خوفا من أن يكون في ذكرنا لها خروجا على آداب السلوك بأن نبدو كأننا نشك في الإدراك العادي لمن نناقشه الأمر.

وهكذا فإننا لا نفترض سبقا أية بديهيات مثل أن الحرية أو استكمال الشخصية أو السعادة أو تحقيق الذات هي الخير الأسمى وأن هذه الحقيقة ثابتة بذاتها أو أنها جزء من قانون طبيعي أو أنها حقيقة من النوع فوق التجريبي.

ولكننا ندرس العملية التي يكون بها الأفراد أحكامهم التجريبية وتقديراتهم ونضع تعميمات استنباطية عنها. ونجد أولا، أنها عملية ذهنية أو عقلية؛ وليس معنى ذلك أن نقول إن هناك جوابا واحدًا صحيحا مثلما يحدث عندما نقول إن 2 + 2 = 4، أو أنه جواب يتفق مع "العقل الموضوعي" أو حكم "المقيم الأعظم" يصدره لنا جميعًا. بل إن معناه أننا نستطيع أن نقدم أسبابا.

ومثال ذلك. "أني أحب كرمه ولكني أعتقد أنه يغالي فيه إلى درجة تشجع الآخرين على الكسل"؛ أو "أن الخدمات الصحية خير لأنها تضمن العلاج، ولكنها تؤدي إلى ضياع بعض الأدوية هباء"، أو "من الأهمية بمكان ألا يفسد الناس الأماكن الجميلة بإلقاء المهملات".

ونجد ثانيا، أنها عملية تتضمن عنصري الميل والنفور، وهي بذلك تعبر عن أحكام شخصية في التفضيل. والتفضيل في الأمثلة السابقة هو للكرم والعلاج الصحي والمناظر الطبيعية التي لم يفسدها الإنسان، ضد الكسل وضياع العقاقير هباء وعدم النظافة. بحيث قد يكون هناك اختلاف في وجهات النظر بين من يفضلون ذلك ومن يفضلون الحرص على الإحساس أو الدعاء لله على العقاقير الطبية أو أولئك الذين يعتقدون أن من يقعدون جامدين بلا عمل خير من أولئك الذين يضيعون وقتهم وجهودهم في النظافة.

وبينما قد تكون هناك حجج معقولة فيما يتعلق بفضلية الأكل من هذه البدائل على الآخر، ليس هناك اتفاق ضروري على أن أحدها صحيح، كما لا يُمكن أن يكون هناك أي دليل على أن الآخر خطأ.

فإذا وجد أساس للانتظام في العنصر العقلي فإن العنصر الثاني، وهو التفضيل، لا يُمكن اعتباره نتيجة لمحض الصدفة رغم كل ما يبدو فيه من إبهام. بل هناك على النقيض من ذلك مجال متسع لاكتشاف أوجه انتظام في تلك الدائرة التي تبدو فيها حرية الاختيار واضحة. إذ يُمكن أن يقال إن الفرد يتأثر في تكوينه لتقديراته برغبته في إشباع حاجة يحس بها. وعندما اقترح مستر "ولدون" أن يكون من بين "الاختبارات غير النهائية أو الحاسمة التي يطبقها" في تفضيل نظام سياسي على آخر هذا السؤال: "هل يفرض هذا النظام رقابة على ما تقرأه الرعية أو قيودا على التعليم؟" فإن تفكيرنا يتجه إلى أن ذلك يتصل اتصالا وثيقا بإشباع حاجات معينة متعلقة بالنشاط الذهني. وهناك اختبار آخر هو "هل يكفل هذا النظام أجرا يقوم بأود المرء؟" يتعلق بحاجات الجسد.

بيد أن هذا يوحي بأن البحث عن أوجه الانتظام هنا يعود بنا إلى دراسة الطبيعة البشرية وحاجاتها وبأننا نسعى وراء عناصر مشتركة فيها أو وراء مطالب مشتركة يطالب بها أعضاء مجتمع ما ويعتبرون أن فيها إشباعا لحاجاتهم. ولا شك في أن هذه العناصر أو تلك المطالب يبدو فيها اتجاه لأن تتغير تبعا للظروف كما يبدو أيضا أنها مشتركة بين عدد من الناس. فقد تفضل جماعة ما متع الفراغ والتأمل حتى على حساب الإقلال من وسائل الإشباع المادي، بينما قد ترى جماعة أخرى أن هذه الوسائل أكثر أهمية حتى إذا كان ذلك على حساب قدر أكبر من النشاط مما لا يترك مجالًا كبيرًا للفراغ والتأمل. بيد أن كلا الأمرين متعلق بالمتعة التي تستمد من إشباع حاجة يحس بها. وصحيح بكل تأكيد أن وجهات النظر فيما يتعلق بطابع هذه الحاجات وخصائص الإشباع كثيرًا ما تتأثر بالمعتقدات السائدة عن مسائل أوسع نطاقا بكثير، مثل تلك التي تثار في التاريخ وعلم الحياة والعلوم الدينية والطبيعية والفلسفة، كما أنها كثيرًا ما تأثر بدورها في هذه المعتقدات أيضا. ويرينا كتاب بروفسور "توني" "الدين ونشأة الرأسمالية" مثل هذه العلاقة بين الكونية البروتستانية وبين كل من الحاجات التي يحس بها الناس في نوع بذاته من المجتمع الاقتنائي وألوان الإشباع التي يقدرونها.

وكتاب "هربرت سبنسر" "إحصاءات اجتماعية" هو نفسه تعبير عن تفسير للتاريخ يصل بين عدة أشياء عن طريق مذهب تطور بيولوجي، كما أنه أيضا تعبير عن حاجات وإشباعات في المجتمع.

وإذا أردنا أن نفهم حضارة مجتمع بدائي وسلوكه فإنه ليس مما يعد خارج الموضوع أن نعرف أنه يعبد إلهًا قاسيًا وأنه يستمد إشباعًا من تهدئة هذا الإله عن طريق ألوان معينة من النشاط مثل بناء المعابد أو الصوم أو تقديم القربان البشري أو مهاجمة عدو معين بذاته؛ وإن كنا سنفهم طبعًا حضارة هذا المجتمع وسلوكه أكثر إذا استطعنا أن نعرف الأسباب التي قد تؤدي إلى تكوين الرغبة لديه في مهاجمة هذا العدو على أية حال.

ويقول بروفسور "توينبي": "أن شعوب الأزنيك والكنعابين كانت تتصور بعض القوى الكونية على أنها كائنات شريرة ولكنها غير كاملة القدرة بدون مساعدة الإنسان بحيث أنها قمينة بأن تمنع النور والماء عن الجنس البشري إذا لم يعمل الناس على تهدئتها وتقويتها بوساطة القرابين البشرية. إن هذا التصور الأزيتكي لمما تعافه النفس بالنسبة لنا، كما أنه لا يحمل في طياته أي اقتناع، وإن كان تقديم القربان البشري أمرًا حيويًا بالنسبة لأولئك الذين يتصورون القوى الكونية على هذه الصورة[1].

وهذه في الواقع هي الطريقة التي نستعملها في محاولة فهم أية جماعة من الناس فنحن نطبقها عندما ندرس حزب المحافظين أو الحركة الشيوعية مثلا، إذ أن الإنسان في الأحكام التقديرية هو الذي يجعل لأي منهما معنى والذي يميزه عن الآخر. فكل منهما تنتظمه مجموعة من المعتقدات وطرق التفكير والتفضيلات والميول. بل إن بعض علماء النفس، مثل بروفسور "آيزنك"، قد يذهبون إلى أنه مما يفيد الربط بينها على أساس إحصائي. فالمشتغل بتحليل النظريات السياسية ومؤرخ الفكر السياسي والفيلسوف الاجتماعي يصفها ويفسرها كل من زاويته الخاصة.

---

(1) **Professor Toynbee in the Observer March 6, 1955**.

إن للحزب –بوصفه نظامًا ينشأ لتحقيق هدف خاص هو توجيه تصرفات الدولة– غاية سياسية متميزة، ويمكن النظر إليه أيضًا من زاوية تأثيره في المجتمع الأكبر، الذي هو جزء منه، والذي يحاول تغيير آرائه وسلوكه بما يتفق ومعتقداته وميوله. بيد أن ذلك يضفي على الحزب معنى مزدوجا بالنسبة للدراسات السياسية لا أكثر. فمن ناحيته الأولى، وهي تلك التي تبدو عندما نتناوله كما لو كنا ننظر إليه من الداخل، طبيعي أن نتناوله كما نتناول أية جماعة أخرى، كطبقة اجتماعية أو كاتحاد مثل كنيسة ما، وذلك بأن نقيم خطته في تكوين "النظرة الشاملة" (Weltansechauung) ولأحكام التقديرية وتقويمه للحاجات والإشباعات والسلوك الذي ينبني عليها.

ويبدو الآن مما لا يدع مجالًا للشك أن أمورًا مثل هذه تماما هي التي تؤخذ في الاعتبار في التقليد الإنجليزي الكلاسيكي في النظرية السياسية؛ لأن ما تتكشف عنه من أوجه انتظام هو وحده الذي يُمكن ن تبنى عليه أية سياسة– سواء أكان ذلك على ضوء اعتبارات "السعادة" كما هو الحال مع النفعيين و"ميل" أم كان "تحقيق الذات" كما هو الحال مع "جرين" و"هوبهاوس" و"لاسكي" أم كان الحاجات "الأساسية" كما هو الحال مع "جينسبرج".

بيد أننا نجد أنفسنا أحيانا، كما يظهر بوضوح مع "جرين"، حيال محاولة لتحويل البديهية إلى خطة من الواقع فوق التجريبي لمنحها جوهرًا ميتافيزيقيا ثم استخلاص نتائج استقرائية منها. ولكننا هنا نستخلص "أسسنا" بطريقة استقرائية من واقع ما يفعله الأفراد للوصول إلى أحكام تجريبية.

ونحن نقول، أولًا: إن هناك شيئا مشتركا في العملية: فهي مسألة ذكاء (أو عقل) وتفضيل، وتمثل خطة للسلوك تحظى بالقبول على هذا الأساس؛ أما ما تتمخض عنه فليطلق عليها كل حسب ما يتراءى له، سواء أكان "تحقيق الذات" أم كان "السعادة" أم كان "إشباع الحاجات".

وثانيًا: إن هذه العملية تمدنا "بأساس" للسياسة الديموقراطية في حدود أنها تجد أسس المجتمع في الانتظام أو الاتفاق في مجال التقييمات والتفضيلات والمعتقدات.

الفصل الثالث

الهدف

(أ) الحياة الطيبة:

وهكذا فإننا عندما نوجه اهتمامنا لبحث المفيد مما يُمكن أن يقال عن هدف الدولة، لا نسعى وراء أية بديهية مفردة ثابتة بذاتها يستمد منها كل شيء آخر، أو وراء مذهب شامل يحدد التزامنا السياسي. كما أننا لا نقرأ في هذا السؤال أي افتراض بأنه يجب أن يكون هناك جواب في صورة عبارة شاملة تنطبق على كل الدول في جميع الأوقات وتحل جميع القضايا العملية. ولكننا نبحث عن الانتظام والأنساق في الأفكار المتعلقة بالموضوع. ونحن نستطيع أن نقوم بهذا البحث بفحص الآراء المشتركة بصورة عامة، وبخاصة الآراء التي تنصب على أهداف الدولة مما يدعو إليه الفلاسفة السياسيون. وهذه العملية لا يُمكن أن تحيط بالموضوع كله بطبيعة الحالي، ولما كانت تقوم على الانتقاء فلابد من اعتبارها جزئية. وليست نهائية أو كاملة.

وستحملنا أولا إلى عالم يتوقع فيه أن تلقي علوم النفس والأحياء، وأية معرفة أخرى تتعلق بتكوين الكائن البشري وطريقة عمله، ضوءًا على الموضوع؛ وهي هنا أساسًا دراسة للإنسان في عزلة عن بيئته؛ والزاوية الثانية للدراسة ستكون اجتماعية وبيئية، وهنا لنا أن نتوقع أن تكون معرفة الأنظمة والقواعد التي تتمثل فيها الأفكار، أو تسد عن طريقها الحاجات، هي التي ستساعدنا فيما نقوم به من بحث.

إن أرسطو أعتقد أن الدولة إنما توجد لتوفر الحياة الطيبة لمواطنيها، ومثل هذا الرأي واضح أنه عام وغامض إلى حد يغري أولئك الذين يعتبرون السعي وراء المبادئ في النظرية السياسية غير ذي جدوى على القول بأنه رأي "قد يعني أي شيء أو لا يعني شيئًا". وسندرس عند ما يحين الوقت ما إذا كان من الممكن أن نضفي على هذا الرأي قدرًا كافيًا من الدقة والتصفية حتى يستطيع مواجهة هذا النقد. ولكن لما كان هذا الرأي يبدو على أي الأحوال أنه افتراض مشترك في كثير من الفكر السياسي منذ أرسطو، فإنه قد يكون مفيدًا كنقطة بداية على الأقل.

وهناك نقطة من النقاط التي يثيرها هذا الرأي لها قيمة لا شك فيها، وهي نقطة لا تقتصر على إبراز العلاقة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة بل إنها تتضمن أيضًا السبب في وجوب اعتبار "أن السياسة يجب أن تكون خاضعة للأصول الأخلاقية" كما قال هوبهاوس[1]، فالسياسة كما لاحظ برتران دي جوفنل، ينبغي أن يكون التفكير فيها بوصفها علمًا أخلاقيًا لا علمًا اجتماعيًا لأنها تتعلق بمشكلة التناسق الأخلاقي أو الاتفاق بين الفرد وزملائه على ما يجب وما لا يجب أن يفعله[2]. وبينما تعد وجهة النظر هذه سليمة في تأكيدها للأساس الأخلاقي للسياسة، فإننا من ناحية أخرى لن نجد ما تنطوي عليه من تعارض بين النظم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية مفيدًا، حيث إن دراسة الأخلاق نفسها تضمن دراسة المجتمع.

---

(1) Elements of Social Justice 1930, p. 13.

(2) See his "A Discussion of freedem' in the Cambridge journal Vol. VI, No. 12 September 1953.

فالسياسة مثل النظم الأخلاقية تتطلب الاهتمام بالاثنين معًا. وعندما جمل، جينسبرج، من "نمو البصيرة في طبيعة وظروف الرفاهة التي تصبح ممكنة نتيجة لزيادة التجربة فيما يتعلق بالحاجات والقدرات البشرية وبظروف التعاون الاجتماعي"[1] أحد اختباراته في نمو القاعدة الأخلاقية، كان في الواقع يشير إلى الاعتبارين التوأمين، اللذين يعدان وجهين لاعتبار واحد، اللازمين لدراستنا. فالأول وهو "الحاجات والقدرات البشرية" يتصل مباشرة، أكثر ما يكون، بدراسة مفهوم الحياة الطيبة وله دلالات أخلاقية أولية؛ أما الثاني وهو "ظروف التعاون الاجتماعي" فهو، وإن كانت له هذه الدلالات أيضًا، إلا أنه ينحو أكثر نحو تأكيد الحاجة إلى دراسة الأنظمة والمنظمات الاجتماعية.

ومن هذا التحليل المبدئي تصبح بعض الفروض التي يتضمنها مدخلنا إلى الموضوع أكثر وضوحًا. الأول أننا لا نعتبر الدولة هدفًا في ذاتها بل وسيلة إلى تحقيق شيء يسعى إليه أعضاؤها. وثانيًا يُمكن أن نستخلص أن هذا الهدف ينبغي ألا يؤخذ على أنه "مطلق" يُمكن تفسيره بصورة ثابتة بذاتها لا تتغير. بل على النقيض من ذلك، أن ما يعتبر حياة طيبة من الراجح أنه يتغير بتغير وجهات النظر في الحاجات البشرية وفي إمكانيات إشباعها. ولكن يستتبع ذلك أيضًا أن قيمة الدولة في أية لحظة بذاتها والفائدة التي تستعمل فيها والطريقة التي تنظم بها لابد أن تعتمد على تقدير لقيمتها في مساعدة أعضائها على تحقيق الحياة الطيبة.

---

(1) Diversity of Morals, pp. 19– 20.

كما أننا أيضًا عندما نجعل الحياة الطيبة نقطة البداية في تحليل أهداف الدولة لا نضفي عليها أية سلطة مقررة على الاتحادات الأخرى التي يحق لكثير منها أن يدعي أيضًا أنه يخدم نفس الهدف. وعلى الرغم من أن هذه الاتحادات تفعل ذلك عادة بطريقة أكثر تجريدا ونوعية، فإن هدف الدولة ليس أكثر أهمية أو تقدما بسبب كونه عاما، بل إن القيمة التي تضفي على نشاطها بمقارنتها بنشاط الاتحادات الأخرى أو بنشاط الفرد وهو يعمل من أجل نفسه تختلف في الواقع من وقت لآخر. ومقارنة الدولة بالكنيسة تهيئ لنا أوضح مثل على ذلك. ويتضمن مفهوم الحياة الطيبة فكرة من "كلية" الأهداف في صورة مجموعة وثيقة التشابك، ويبدو أن ذلك يستتبعه أن أي اتحاد، بما في ذلك الدولة، يجب تقييمه على ضوء هذه الأهداف بوصفه أداة لتحقيقها. وهكذا فنحن أبعد ما نكون عن أن نجعل للدولة أساسًا مختلفًا أو حقًا خاصًا في السلطة، بل جعلناها مثل الاتحادات الأخرى وذهبنا إلى أنه يجب أن نتناول الاتحادات جميعًا بصورة متماثلة بوصفها خططًا للتعاون الاجتماعي لإشباع الحاجات.

وبعد هذه المسائل الأولية قد يكون من الممكن أن ننظر فيما إذا كان مستطاعا أن نضفي على المفهوم قدرًا كافيًا من الدقة بحيث يصبح مفيدًا. وخير لنا، لكي نفعل ذلك، أن ننظر أولا في الناحية الفردية للموضوع ثم في الناحية الاجتماعية له، على الرغم من أن الناحيتين متداخلتين طبعا بشكل وثيق. وتبدو أيضًا بوضوح الحاجة إلى أن نجعل مدخلنا للموضوع من هاتين الزاويتين، مع تغيير طفيف، إذا نظرنا في بيان من تلك البيانات النموذجية عن الأهداف الاجتماعية كما يتصورها الناس في جميع أنحاء العالم اليوم، مثل البيان الذي نجده في ندوة اليونسكو عن حقوق الإنسان. ويقول "جينسبرج" في ذلك: "إن الاهتمام في كل مكان ينصب في النهاية على تحرير الشخصية وتحقيق مساواة في الظروف التي تنمو في ظلها مختلف الشخصيات. فالمشكلة في كل مكان هي ماذا يُمكن أن يعمل عن طريق المجهود المنظم لضمان حرية متساوية في حياة مشتركة".

إن ما نتبينه في مناقشة الأهداف بصورة عامة هو أنه على الرغم من محاولة وضع الرأي في صورة مفهوم ملخص، وعلى الرغم من أن هذه التلخيصات تختلف عن بعضها البعض، فإنه من الواضح مع ذلك أن هناك اتحادًا ظاهرًا بينها. ففيها عناصر مشتركة وفيها اختلافات في مواضع التأكيد. وقد يفيد كل من العامل المشترك ووجه الاختلاف بينها في توضيح أفكارنا عن الموضوع. فهناك نمط واضح من الارتباط بين المبادئ التي ينادي بها فيما يتعلق بالأهداف، مثل الحياة الطيبة والفضيلة وتحقيق الذات والسعادة في الدنيا والآخرة بل وحتى زيادة الحد الأقصى للمتعة.

وعندما نشرع في عملية محاولة تجميع هذه المبادئ في علاقتها بالكائن البشري الفرد، يتضح أن هناك أولا عاملا مكيفًا خارج نطاق سيطرته، فهو بوصفه كائنا ماديًا يخضع لمجموعة من الظروف المادية، وهذه تغل يديه وتحد من حريته. ولديه حاجات مبدئية معينة يجب إشباعها إذا أريد له أن يبلغ حدًا أدنى من الرضا، وتؤثر الطريقة التي يتم بها هذا الإشباع ودرجته في مقدار إكماله لشخصيته وسعادته. إذ توجد لديه حاجات أساسية للطعام والملبس والمأوى. كما أن الصحة عامل مكيف أيضًا. وهو محوط بألوان مختلفة من الندرة وعدم الاطمئنان والمخاطر وبمعرفة الموت؛ ولابد لخوفه من هذه الأشياء من أن يلازمه باستمرار. وهو يستطيع أن يعمل بنفسه إلى حد ما على زيادة أمنه ضد هذه المخاطر، ويستطيع أن يعمل متعاونا مع غيره إلى حد بعيد في هذا السبيل، بيد أن القيود قاسية وهناك دائمًا نقطة تكون فيها هذه القيود خارج نطاق سيطرته.

ولكن بينما توجد هذه الحاجات وتلك القيود بوصفها عاملا مكيفا، فإن طريقة إحساسه بها ووقعها عليه تختلف اختلافًا بينا. فالأشخاص المختلفون يريدون أنواعًا مختلفة من الطعام والملابس والمأوى والأمن. وهم يريدون أيضًا الحرية ليختاروا أنواعهم المختلفة، وهذا الاختيار يجعل الإشباع أغنى وقد يغير صفته بأن يربط بينه وبين مثل أعلى شخصي. فإن سجينا قد يجد إشباعًا لجميع حاجاته الأساسية على أساس يحدد موضوعيًا باعتباره أفضل ما يمكن،

ومع ذلك لا يجد في أي منها متعة كبيرة، وليس هناك من يستطيع القول بأن الإشباع بالنسبة له على نفس المستوى، فيما يتعلق بأي من هذه الحاجات، الذي يبلغه رجل حر يتمتع بكامل حقه في الاختيار. وهكذا إذا كانت مجموعة الظروف ذات الطابع المادي التي يخضع لها الإنسان عامة بالنسبة للجميع، فإن تطبيقها يتوقف على التجربة الفردية. فكل إنسان يريد طعامًا، ولكن الإشباع الذي يستمده من نوع بذاته من الطعام قد يعتمد تمامًا على رأيه الخاص فيه. وكل إنسان يخشى اعتلال الصحة أو الفقر أو المرض، ولكنه يعاني هذه المخاوف بصور مختلفة ودرجات متباينة تبعا لتكوينه وتجربته، وسيحاول أن يضع لنفسه نمطه الخاص في التكيف بها.

والأسلوب النفعي له أهمية خاصة هنا لأنه يبرز أهمية المقاييس الفردية في التفضيل وهي تعتمد على ما يعلقه الفرد من مقدار الآلام والمتع على كل لون بذاته من ألوان الإشباع وعدم الإشباع المختلفة. وواضح أن الناس يستهدفون أحديهما إلى أقصى حد والإقلال من الآخر إلى أقصى حد، وأنهم يسعون وراء السعادة كما وصفناها في حدود قدرتهم على السيطرة على الظروف المادية.

وهكذا يقودنا النظر في العناصر المادية التي تكيف الحياة الطيبة إلى صعيد سيكولوجي تصبح فيه الأفكار وتفسير التجربة عاملا فاصلا وبالتالي عنصرا مكيفًا آخر.

وبينما قد يبدو الحديث عن الحياة الطيبة على ضوء حاجة مادية ما أو اعتلال الصحة بعيدًا عن الواقع، وهناك أكثر من حاجة أساسية يعتبر إشباعها ضرورة أولية، فإنه يتبين أنهما ليسا من الأشياء المحددة ذات القالب الموحد. بل الغالب أن المظهر الذي يتخذه كل منهما يختلف باختلاف تكوين الشخص وتجربته.

وتؤثر الأفكار في الشكل الذي يتخذه أي منهما وفي الوسائل التي يُمكن عن طريقها إشباعه. وقد تكون هذه الأفكار مستمدة من اتجاهات الجماعة وعاداتها وتقاليدها. ولكنها مع ذلك تتغير تبعًا لتكوين الفرد وتجربته. وهكذا فإن العناصر ذات الطابع المادي التي تتدخل في تكييف الحياة الطيبة لا تتحكم في مقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة ومن تحقيق الذات بصورة مباشرة محددة مسبقًا. فلها علاقتها بالموضوع، ولكنها ليست علاقة العلة بالمعلول البسيطة، فالصحة الأحسن أو الثراء الأكثر لا يعنيان بالضرورة مقدارًا أكبر من السعادة أو تحقيق الذات أو الحياة الطيبة. إذ هما يكونان جزءًا فقط من العوامل المكيفة، بينما يتوقف الجزء الآخر على التقييمات – وبالاختصار – يتوقف على العمليات الفعلية التي تضفي المعاني وتقرر التطبيقات وتحدد طرق الاستعمال. أي أن هناك نقطة تكون عندها العوامل المكيفة قابلة للتوجيه والسيطرة. وهنا فقط يُمكن تجسيد (give substance) لمفهوم الحياة الطيبة. لأن هذا المفهوم لا يقوم فقط على تقدير الحاجات والإشباعات و"الموقف" الذي توجد فيه. بل يقوم أيضًا على نشاط موجه يعمل على إنماء التناسق بين المثل، وتنسيق الرغبات والأعمال التي تؤدي إلى الإشباع.

إذ أنه بينما تقيد الإنسان حدوده المادية والبيئية، فإنه أيضًا مخلوق يعمل على تطويعها إلى أقصى ما في مكنته وصياغتها في نمط يفضله. إن الحياة الطيبة مفهوم يتضمن المواءمة بين الأفكار، في قالب ذلك النمط المستهدف، وبين ظروف السلوك. وهو يوجد عندما يكون هناك توافق بين ما يطمح إليه المرء وما لديه من فرص، وينعدم عندما لا يتم هذا التوافق. وإذا كان لابد لحياة الجماعة أن تنمى على أساس من العمل فإنه يوجد وراء العمل تلك المعتقدات والمعايير التي تتخذ مقاييس للحكم بمقتضاها، ولابد من تناسق ضروري بين هذه المقاييس وبين العمل. ويقول "سبروت" إن الانحراف "لن يقل إلا إذا تغير المجتمع بحيث تستطيع الغالبية فيه أن تحقق ما يعتنقه الناس بوصفه شيئًا جديرًا بأن يعيش المرء من أجله"[1].

إن مفهوم تحقيق الذات كما نجده لدى المفكرين السياسيين من جرين إلى هوبهاوس ولاسكي يعبر أساسًا عن هذه الفكرة من التكيف. وهذا يعني أنه يوحي بوحدة أو تناسق بين عنصرين، أحدهما يمت إلى مجال النشاط الذهني والآخر إلى مجال النشاط المادي؛ عنصر يمت إلى مجال الأفكار والآخر إلى السلوك. ولا يعني هذا بطبيعة الحال إبعاد المجال الأول إلى عالم غير واقعي من صنع العقل يأوى في عزلة إلى برج عاجي من مثالية فوق الواقعية؛ بل على العكس أنه يقيم النشاط الفكري على التجربة المادية في ثنايا عملية تحوله إلى واقع بواسطة اللغة[2].

---

(1) **W. J. H. Sprott Science & Social Action.**

(2) **Itis thus compatible with G. Ryle's account of his "The concept of Mind" 1949.**

فهو يضع النشاط الذهني في موضعه السليم من التكوين المادي للفرد. والآن، إنه لأمر صحيح كل الصحة أن كثيرين ممن اعتنقوا مفهوم تحقيق الذات هذا في صورة أو أخرى حاولوا أيضًا أن يجدوا وحدة في العقول تفسر الاختلاف الواضح بينها في النتائج أو الأهداف التي تصل إليها. وإذا أمكن اكتشاف هذه الوحدة فإنها ستحل مشكلة ما نلاحظه من وجود صراع فعلا يشكل معضلة رئيسية في السياسة.

وبينما يظهر بوضوح أنهم يرون في هذا التوافق بين العنصرين سر الحياة الطيبة، نجدهم يدعون وحدة في مكونات العنصر الفكري يستمدونها "من فكرة" ميتافيزيقية تدفعه إلى العمل، وهي "فكرة" لا يُمكن إثبات وجودها تجريبيا ولكنها تقوم على نوع من الإيمان. وهكذا نجد توماس الأكويني يقول "إن كمال الفضيلة ينشأ عن مطابقة العادة للعقل"، بيد أن هذا العقل، على الرغم من كونه بشريا ومن ثم مختلفا في مظاهر تعبيره، لا يُمكن الأخذ به باعتباره مقياسًا يعتمد عليه إلا في حدود كونه انعكاسًا للعقل الإلهي[1].

---

(1) **Jourdain, Philosophie de Saint Thomas 1858**.

ويصدق نفس الشيء على "الفكرة" التي كانت تدور بخلد. هـ. جرين عندما كتب "أن الإنسان يسعى دائمًا أبدًا وراء إشباع الذات في تحقيق فكرة متكاملة العناصر أو كاملة المعاني عن كمال الشخص البشري، وهو يجد ضالته فيها"[1]. وينطبق هذا أيضًا على أرسطو، ومما تجدر ملاحظته أننا نجد هنا أيضًا تعبيرًا عن رابطة، جعلت تعاود الظهور باستمرار بعده، بين فكرة تحقيق الذات أو الفضيلة وفكرة الإشباع أو السعادة. فقد كتب يقول "لنعترف بأن كل امرئ لديه من السعادة قدر مساو بالضبط لما لديه من الفضيلة أو الحكمة ومن السلوك الفاضل الحكيم. والله شاهد علينا في هذه الحقيقة؛ لأن الإنسان يكون سعيدًا وفي نعمة من داخل ذاته وبسبب طبيعته، وليس بسبب أي خير خارجي"[2].

بيد أننا عندما نتحدث هنا عن النشاط الفكري الفردي الذي يتولد فيه هدف ما أو فكرة عما هو حسن مما يجب أن يتسق معه السلوك حتى تتحقق الحياة الطيبة، فإننا لا نفترض عندئذ أية عمومية ضرورية فيما يتعلق بالنتيجة التي يتمخض عنها أو بمضمونه، إن التعميم إنما يوجد في التكوين أو في العملية.

---

(1) **Works Vol. II p. 329.**

(2) **Politics Vol, VII pp. 1– 10.**

والقول بأن الحياة الطيبة تفهم على أنها مكونة من الاتساق بين العنصرين، قول تجريبي ووصفي. وهو لا ينطوي على الادعاء بأية وحدة ضرورية بالنسبة للعنصر الأول، ولكنه يوحي بضرورة فحص تنوعات المضمون التي ينبي عنها تفكير الأشخاص المختلفين أو التي يُمكن التقاطها من أساليب السلوك المُختلفة. ولا سبيل إلى تكوين أي تعميم أو التوفيق بين أية متناقضات بوساطة نظم تعاونية إلا عن طريق ما هناك من اتفاق بين هذه المتنوعات.

ولنا أن نتوقع، بسبب صبغة هذه المتنوعات العقلية وبسبب التجربة المشتركة، وجود قدر كبير من الاتفاق، بل ووجود ما يُمكن أن يطلق عليه هدفا أخلاقيًا مُكتملًا.

ويمدنا جينسبرج بدليل قاطع على ذلك، بيد أن القول بأنه "ليس لفكرة المشروعية (Validity) أي معنى إلا على ضوء الاتفاق أو الاختلاف بين الأشخاص" يظل صحيحًا في نهاية الأمر، وكذلك القول بأن من يعتنق مبدأ ما "إذا لم يجد أي شخص يسلم بالمعيار الخاص الذي يريد تطبيقه على قضية بذاتها، فإن هذا المعيار يظل سليما بالنسبة له وليس بالنسبة لأي شخص آخر"[1].

---

(1) **Sprott opt. Cit., p.**

والآن، هناك كما لاحظنا من قبل دلائل اتفاق، أو على الأقل ارتباط، بين مفهومات مثل الحياة الطيبة وتحقيق الذات والسعادة. فمما لا ريب فيه أننا نجد في تفكير الفلاسفة أن أفكار الخير والسعادة وثيقة الارتباط ببعضها البعض؛ بل الواقع أنها تكاد تكون بحيث لا يوجد أحدهما بغير الآخر. ودعنا نأخذ مؤقتًا مثلين من مدرستين فكريتين متعارضتين بصفة عامة في كل شيء آخر، وإن كنا سنشير إلى غيرهما فيما بعد. فإن سبينوزا يهيئ لنا مثالًا على ذلك إذ يقول "إن الفضيلة هي التي تكافئ نفسها، بالمعنى المحدد من أن أفضل حياة هي بالضرورة أسعد حياة[1]. أو عندما يقول "إن المتع المفردة، بمعناها الضيق، قد يكون فيها تطرف باعتبار أنها تخل بتوازن الكائن الحي وتضر بصالحه؛ بيد أن المتعة بمعنى الإحساس بالرفاهة والتمتع بالنشاط ميزة تتسم بها حياة الرجل الحر أو الرجل الذكي؛ أن يتصرف المرء تصرفا سليما هو بمثابة أن يمتع المرء نفسه؛ وأن يمتع المرء نفسه متعة كاملة هو بمثابة أن يتصرف تصرفا سليما[2].

(1) "سبينوزا"– ستوارت هامبشاير (**1951**) ص **164**.

(2) نفس المرجع ص **163**.

ونستطيع أن نأخذ مثلنا الثاني فيلسوفا مختلفا تمام الاختلاف مثل الأسقف "بتلر". إذا استطاع هذا الداعية القوى لأهمية الضمير بوصفه موجها للسلوك أن يؤكد باستمرار نفس الرابطة بين الخير والسعادة. "من النادر أن يوجد في مجرى حياتنا العادي أن تناقض بين واجبنا وما يسمى مصلحة؛ وأعني بالمصلحة السعادة والاكتفاء. فحب النفس إذن... يتفق تماما عادة مع الفضيلة ويوجهنا إلى نفس الطريق في الحياة"[1]. كما أنه يجد أيضًا في حب النفس والأريحية مصدرا مشتركا للكل من الخير والسعادة[2].

(ب) السعادة:

عندما نحاول أن نكتشف عن طريق الملاحظة الغايات التي يهدف إليها الناس مما له علاقة بالدولة، باعتبار أن الدولة شيء لا يفهم إلا بوصفه أداة لتحقيق أغراض أعضائها، يبدو أننا مضطرون بلا استثناء إلى العودة إلى ذلك الارتباط بين الخير والسعادة.

وينبغي أن يجعلنا ذلك أكثر استعدادا لتصديق أن في النفعية شيئًا من الحقيقة رغم الاتجاهات اللاحقة التي تدعو إلى صرف النظر عنها لما فيها من فجاجة سيكولوجية وادعاءات مبالغ فيها. كما قد يجعلنا ذلك أكثر استعدادا أيضا للتفكير فيما إذا كان من الممكن إعادة صياغتها بطريقة ما نتجنب بها هذه النقائص وتجعلها في نفس الوقت تساعدنا على معرفة ما يريده الناس. إذ يبدو صحيحًا أن الإنسان يعتبر أن ما يجعله سعيدًا شيئًا حسنا، وأنه لا يكون سعيدا إلا عند ما يفعل ما يعتبر أنه حسن.

([1]) "الفلسفة الأخلاقية لدى بتلر" أوستن دنكان جونز (**1955**) ص **47**.

([2]) نفس المرجع ص **47**.

ولا يبدو أن سلامة هذه الفكرة قد انتقص منها ما وجه إلى النفعية من نقد لاحق، وجه في كثير من الأحيان ضد ما في عرضها من خلط، أو حتى إلى سوء التفسير الناجم عن فكرة المتعة المبهمة. فإننا نستطيع أن نقول عن شخص بذاته إنه كرس نفسه لحياة المتعة وأن نقول عن آخر إن أكبر متعة لديه هي إنكار ذاته في سبيل الآخرين[1]، ونحن نعني شيئين مختلفين تماما بلفظ المتعة في الحالتين، وإن كان هناك أيضا شيء مشترك بينهما. فعندما يساوي النفعي بين أكبر قدر من المتعة وأكبر قدر من السعادة لا حاجة به بعد ذلك إلى تأكيد الاستعمال الأول للكلمة أكثر من الثاني، بل إنه يشير إلى ما في الاثنين من سمة مشتركة. ومن المؤكد أن بنتام نفسه استعمل الكلمة بمعناها المحايد. بل إنه في الواقع قال: ينبغي أن تعتبر متعة أي شيء يعتبره الشخص إشباعا أو متعة له، وهذا بالنسبة له هو "الحسن".

بيد أن هناك أيضًا بعض تأكيدات كثيرًا ما يقال إنها تقضي على صحة هذه النظرية، وهي وجهات نظر يُمكن أن نعتبرها دون شطط منا مجرد تهذيب لها. وإحداها هي ما يذهب إليه "هوبهاوس" من أن الإنسان لا يطلب المتعة[2] عن وعي ولكنه مدفوع بنزعة لا يرتبط بها بالضرورة أي تطلع لتحقيق غاية، وإن كانت النزعة تتأثر بالتجربة فيما يتعلق بالنتائج بطريقة تشجع النزعات التي تؤدي إلى نتائج سارة، وهي النتائج التي يصحبها إحساس سار؛ أي أن هذه المتعة تتكون من اتساق بين التجربة والإحساس أو بين الهدف والوسيلة.

([1]) أو كما كتب "بيرتون" ناشر "بنتام" من أن الإنسان قد "يقال عنه إنه سار وراء المتعة حتى دمر سعادته"– "نظرية التشريع" بنتام– طبعة أوجدن.

([2]) لقد حاولت أن أفرق بين "**Pleasure**" بالمعنى البنتامي فأسميتها "متعة"(**titillation**) ,**Pleasure** بالمعنى الرواقي فأسميتها "لذة"، وهي تفرقة تحكمية إلى حد ما ولكني أعتقد أنها مفيدة. المترجم.

وهناك أوجه نقد أخرى متصلة بتحليل السعادة؛ واحد منها أن السعادة لا تتحقق عن طريق طلبها مباشرة ولكنها نتاج جانبي لتحقيق أغراض أخرى؛ وآخر يرى أن السعادة ليست جماع المتعة كما ذكر النفعيون، بل هي حالة مجموع الطبيعة والشخصية، حالة عقلية –كما يذكر هوبهاوس – تتميز بنفس النوع من الإحساس السار الذي للمتعة ولكنها ليست مجرد سلسلة من الظروف الممتعة.

بيد أنه ليس من بين هذه التأكيدات ما يقضي على الفكرة الأساسية من الربط بين "الحسن" والسعادة وإن كانت تضفي عليها تهذيبًا قيما؛ لأن الطريقة التي يتوسل بها المرء في طلب السعادة أو في الحصول عليها ليست ذات أهمية في هذا الصدد ما دامت السعادة، بوصفها تجربة يتمتع بها المرء، هي إما العنصر الأساسي في الغاية المستهدفة وإما الشرط الضروري في السعي حتى يكون ذا قيمة.

فقد قيل مثلا إننا نطلب الحقيقة من أجل ذاتها. ولكن من الواضح أننا نستمد متعة من الحصول على الحقيقة ومن طلبها معا. وعلى النقيض من ذلك، أنه مما يسبب لنا ضيقًا أن يكون فهمنا للمعلومات خطأ؛ ومن المؤكد أن السبب القائم في الحالتين هو بلا ريب حاجتنا لأن يكون في وسعنا تفسير العالم حولنا حتى نحقق أغراضنا على وجه أفضل وإدراكنا لأن الخطأ في التفسير يعوق ذلك أو يحول بيننا وبينه. فالمعرفة، كما يقول "بيكون"، قوة.

وإذا سلمنا بأن "حب الحقيقة قد يرغمنا على استبدال معتقدات مريحة جدًا بأخرى مزعجة جدًا[1]، فإن جوابنا على ذلك أن المعتقدات الأولى تفقد قدرتها إلى إراحتنا فور شكنا في صحتها، وإذا سلمنا أيضًا بأننا نسعى لإنماء مثلنا العليا، أي التفسير العقلي للتجربة على ضوء الأهداف وإمكان تعريف "الخير" بأنه تطبيق هذه المثل، فإنه لا يزال يبدو أن السعادة إنما تكمن في ذلك التطبيق. ومن ثم إذا وافقنا على أن طلب الإنسان للحياة الطيبة هو طلب للسعادة، وهو ما لابد أن نوافق عليه بناء على ما سبق، فإن أسلوب تحقيقها وشروطه تصبح في المكان الأول من الأهمية.

ومما لا ريب فيه أننا في تحليلنا هذا إنما نوضح مثلنا العليا فيما يتعلق بالعناصر الأساسية لنظرية سياسية واجتماعية تأخذ مكانها الصحيح بوصفها أساسًا عقليًا للأنظمة السياسية والاجتماعية، فليست بنا حاجة إلى ادعاء أننا نضع قاعدة ذهبية نستنتج منها الحلول للمشكلات السياسية، بل إننا نقول فقط إن ما نفعله في الواقع هو ذلك النوع من الأساليب التي تبرر بها الوظائف التي تقوم بها الدولة في المناقشات العادية.

(1) ج. م. أ. مكتاجارت، في "دراسة نظام الكون عند هيجل" 1918 ص 121، في معرض مناقشة تدعو إلى الإعجاب لموضوع ما إذا كان نمو المثل العليا يؤدي بالضرورة إلى السعادة. وهذه الحجة تنطبق أيضًا على وجهة نظره من أن اتساع نطاق عطف المرء قد يؤدي إلى زيادة معاناته، إذا كان اتساع نطاق العطف جزءًا من الحسن الذي نستمد منه السعادة.

بيد أن هذا بطبيعة الحال لا يحملنا بعيدًا. إن القول بأن الناس تطلب السعادة، دون تحديد، قول مبهم أكثر مما ينبغي. فنحن لا نستطيع أن نبحث في مغزاه إلا عن طريق تطبيقاته. ومثل عملية التطبيق هذه تتطلب أولا النظر في الأسئلة التي تتعلق بالطريقة التي تتحقق بها السعادة أو يزاد مقدارها، أي تلك التي تتعلق بالوسائل والظروف. وهذا هو المجال الذي تثور فيه الشكوك والصعوبات. فالقبيلة البدائية تفرض محرمات (Taboos) في ظل الاعتقاد بقوة السحر، والمجتمع المتقدم يبني نظامًا من العدالة يقوم على مبادئ علمية؛ ومع ذلك فإن كلا منهما قد يكون مطلبه هو زيادة سعادته كما يتصورها هو. فبأية طريقة نستطيع أن نحدد لماذا أو كيف ينجح أحدهما أكثر من الآخر؟

كما تتطلب هذه العملية ثانيًا بحث موضوع التوزيع. فالسعادة لابد أن تكون سعادة أشخاص معينين، ونحن في حاجة إلى معرفة من الذي يتمتع بها. فإذا كان ما هو حسن بالنسبة لي هو سعادتي، فإن سعادة المجتمع قد تكون سعادة فئة بذاتها أو سعادة أكبر عدد؛ وأكبر عدد قد يتكون على أساس مبادئ مختلفة في الانتقاء. كما أن شخصًا ما قد لا تهمه سعادة الآخرين بل كل ما يهمه هو سعادته هو، أو قد يزيد من مقدار سعادته التضحية في سبيل أكبر عدد. إن مثل هذه المشاكل تكشف عن متناقضات داخل نطاق العلاقات الاجتماعية لا يتضمن الرأي السابق أن لها بالضرورة حلولا؛

لأن هذا الرأي لا يساعدنا في تفضيل سعادة أي شخص على آخر، أو تفضيل سعادة مجموعة من الأشخاص على غيرهم، على أي أساس نهائي. وبينما يظل التناقض موجودًا بوصفه عنصرًا قائمًا أو محتملا في جميع نظم التعاون الاجتماعي، فإن لنا مع ذلك الحق في أن ننتهي إلى بعض النتائج التي قد تخفف من حدته. فهنا نستطيع أن نشير إلى حقيقة بذاتها هي أن الطابع الاجتماعي للإنسان يدفعه باستمرار إلى توسيع نطاق فكرة السعادة لديه في اتجاه فكرة السعادة العامة. كما نستطيع أن نقول إنه يُمكن إثبات أن السعادة تكون أكبر كلما اتسعت لتشمل سعادة الآخرين، وتكون أقل كلما ضاق نطاقها أنانية، وأن "إنسانًا غير قانع يتمتع بقدر من السعادة أكبر مما يتمتع به خنزير قانع... وأن سقراط غير قانع يتمتع بسعادة أكبر من أبله قانع". كما أنه لا يوجد هناك ذلك القدر من عدم الرغبة في الاعتراف بالتباين في أنواع المتعة الذي يعزى إلى النفعية البنتامية. ألم يؤكد بنتام نفسه عوامل تؤثر في "قيمة المتعة" مثل مدى "ما ينتظر أن تصل إليه المتعة فيما يتعلق بأثرها فيما يعقبها من متع أخرى" أي "إنتاجيتها" و"عدد الأشخاص الذين ينتظر أن يكون لهم نصيب فيها". مثلًا، ولم يقتصر على عوامل مثل مقدار المتعة نفسها أو مدتها فقط؟[1]

([1]) انظر مثلا "نظرية التشريع" ص 31 طبعة أوجدن.

وهناك أيضًا ما يقوله جيمس ستيوارت ميل: "إن مثيرات الحياة محدودة جدًا بالنسبة لأولئك الذين ليست لديهم علاقات عاطفية عامة أو خاصة، وأيًا كان الأمر فإن هذه المثيرات تتضاءل قيمتها كلما اقترب الوقت الذي يضع فيه الموت حدا لكل المصالح الأنانية؛ بينما أن أولئك الذين يخلفون وراءهم أشخاصا كانوا موضع عطفهم الشخصي، وخاصة أولئك الذين اكتسبوا إلى جانب ذلك إحساسا بالعطف نحو الجنس البشري كله ممثلا في مصالحه الجماعية، يظلون محتفظين باهتمام شخصي نحو الحياة إلى يوم وفاتهم لا يقل حيوية عنه في ذروة شبابهم وصحتهم[1]".

وفي الواقع إذا ما نحن وافقنا على أن الإيثار خير من الأنانية بصفة عامة، فيبدو أن هذه الفكرة انبثقت من الاعتقاد بأنها تؤدي، في المدى الطويل، إلى قدر أكبر من السعادة.

ونستطيع أن نعود الآن إلى بحث ما نعنيه بتحقيق السعادة، ونترك جانبا عند هذه النقطة الخيط الثاني من المناقشة الذي تتبعناه حتى الآن وهو الذي يتناول توزيع السعادة أو التناقض بين الفرد والجماعة الاجتماعية. وقد انتهى بنا هذا الخيط إلى أنه رغم كون هذا الصراع سيظل باقيا في آخر الأمر، ومن ثم لا يُمكن حله إلا عن طريق حل وسط علمي،

([1]) "النفعية" 1863 ص 14– 20.

فإن هناك مع ذلك قوى في طابع الفرد كما في الحياة الاجتماعية تعمل على التوفيق. فنحن نستطيع أن نقبل أن غريزة "القطيع والتكيف الاجتماعي ليسا نقيضي المصلحة الشخصية ولكنهما مجرد دوافع للمحافظة على الذات في صورتها المعنوية، ولا نستطيع أن نرى من سبب يدعونا لأن نضفي عليهما أي مغزى أخلاقي سام على هذا الأساس"[1].

وهكذا فإن للأساليب التي يُمكن بوساطتها ترجمة المصلحة الذاتية إلى أوضاع السعادة المتزايدة وشروط ذلك أولوية معينة في التحليل.

وصحيح أنه كثيرًا ما يبدو تعارض بين سعي الناس في تحقيق ما يعلنون من أهدافهم –مثل الحقيقة والحب والجمال وتحقيق نظام مثالي ما بتسليم إرادتهم له– وسعادتهم المباشرة.

([1]) ك. التروب. بلتشر "الجنس والمجتمع" **1955** ص **62**.

وصحيح أيضًا أنه قد يبدو أن هناك تضحية من جانب الناس بسعادتهم من أجل شيء يعتقدون أنه أكثر أهمية. بيد أن كون هذا التعارض سطحي ينم عليه اتجاههم إلى تبرير تضحيتهم على أساس أنهم يستبدلون إشباعا مباشرًا بسعادة أكبر وأكثر دوامًا. وهكذا نرى شخصا مثل "هيورل فراودي" يستطيع أن يسجل في مذكراته، بعد صيام وألوان من الحرمان بالغة المرارة بحيث أثرت في صحته، إنه لجأ إلى هذا الحد من إنكار الذات "لأني أعتقد أن هذه هي خير وسيلة نستطيع بوساطتها الحصول على أعظم قدر من المتع، كما أنها إلى جانب ذلك تمنحني ما لابد منه حتى آخذ مكاني في المجتمع: السيطرة على النفس".

(ج) النفعية:

وقد يكون هذا الربط بين السعادة والخير أقرب إلى فلسفة أرسطو منه إلى النفعية، ولكن قرنها بالإشباع أو بالمتعة ليس كذلك؛ أي فكرة النشاط باعتباره موجها نحو زيادة المتعة إلى أقصى حد والإقلال من الألم إلى أقصى حد ومساواة السعادة "بالآثار النهائية الدائمة لذلك"[1].

([1]) انظر مثلا "أعمال بنتام" المجلد الأول ص 22.

والآن، إن هذه السمة الأساسية في النفعية هي التي يقال أحيانا إن "سيوجويك" قد نبذها لأنه أدرك وجود دوافع للنشاط لا تهدف إلى المصلحة الذاتية أو تأخذ في الاعتبار أشياء أخرى غير المصلحة الذاتية. وطبيعي أننا إذا تصورنا أن أساس النفعية هو نوع من عبادة اللذة التي تقيد دوافع الفعل بسرور الفاعل في أضيق معاني الإشباع المباشر الذي يسعى إليه المرء دون اعتبار للآخرين ولجميع القيم الأخرى، فإنها تكون خطأ من أساسها. بيد أن نفعية بنتام لم تكن كذلك أبدًا. فقد أدخل "متع الروح" ضمن المتعة المادية(1)، ونظر إلى الفاعل الفرد باعتباره أساسًا كائنًا اجتماعيًا، ولما كان الأمر كذلك فإننا مرغمون على الاعتراف بما لا شك في وضوحه وما قاله بنتام بالتأكيد من أن المرء كثيرًا ما يحصل على المتعة من عمل غير مغرض أو ما سماه بنتام بالأريحية.

وعندما نتابع النظر بدقة أكثر من طبيعة هذا العمل غير المغرض نجد من المستحيل أن ننكر أنه أيضًا متأثر بالرغبة في الحصول على المتعة. والفرق هو أن المتعة في هذه الحالة لها وجهان؛ ما يحصل عليه الشخص الآخر من متعة مضافا إلى ما يحصل عليه الفاعل نفسه منها، وكما ذكرنا من قبل في مناقشة المعنى المحايد للمتعة – بمعنى أنه شيء يهيئ للفاعل إشباعًا بصرف النظر عن كل الاعتبارات الأخرى – لا يبدو هناك أية ضرورة منطقية تفرض استبعاد تلك الأنواع من المتعة التي تستمد من دوافع غير مغرضة

(1) "نظرية التشريع" ص 25 طبعة أوجدن.

أو في أقصى الطرف الآخر، من تلك التي تعد ضارة بالمجتمع، بل على النقيض من ذلك، أن لدينا بنتام نفسه الذي منح مكانًا ساميًا في قائمة المتع للصداقة والعلاقات العاطفية الاجتماعية، وقال عن متع الأريحية، إن "لها قدرة تركيز نفسها في دائرة ضيقة أو الاتساع لتشمل البشرية كلها. وقد توسع الأريحية نفسها لتشمل أيضًا الحيوانات التي نحب فصائلها أو أفرادها؛ إن منظر سعادتها يؤثر فينا تأثيرًا طيبا"[1].

بيد أنه صحيح أن هذا لم يذكر أو يؤخذ في الاعتبار بوضوح كاف، ونتيجة لذلك، ولأشياء أخرى، كثيرًا ما أخذ المفهوم الضيق للمتعة على أنه يُمثل وجهة نظر النفعية التي اعتبرت على هذا الأساس قائمة على المذهب السيكلوجي الفج الخاص بعبادة اللذة. ولما كان من المُمكن إثبات أن هذا المذهب تفسير غير سليم للسلوك، فقد أمكن إثبات أن النفعية نفسها غير سليمة.

ويرجع بعض السبب في ذلك أيضًا إلى أشياء ذات طابع مختلف تمام الاختلاف. وهي تلك التي تترتب على الادعاء بأن حساب اللذة والألم ليس قاصرًا على تفسير ما يراه الفرد مرغوبًا فيه ويعمل على تحقيقه بسلوكه، وبالتالي يهيئ اختبارًا مرضيًا إلى حد ما لهدف الأخلاق الاجتماعية؛ أي لما تراه جماعة ما مرغوبًا فيه وللطريقة التي ستعمل بها على تحديد ما ينبغي على الفرد عمله[2]. فلم يكن الأمر قاصرًا على أن الفرد سيسعى لتحقيق سعادته، بل تبع ذلك أيضًا أنه إذا أطاع كل إنسان هذا الإلزام نتج عن ذلك، بطريقة غامضة سحرية من الاتساق الطبيعي بين المصالح، أن يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد مُمكن.

([1]) "نظرية التشريع" ص 22 (طبعة أوجدن).

([2]) يتضمن كتاب ل. ت. هوبهاوس "عناصر العدالة الاجتماعية" بحثًا من خير ما كتب بصفة عامة في هذا الموضوع.

وقد تحول مبدأ السعادة الكبرى، إذ تضمن هذا الافتراض الميتافيزيقي الذي لا يقوم عليه دليل، إلى قضية مطلقة. أي أنه صار معيارًا موضوعيًا لاختبار الأخلاق والتشريع يعطينا نتائج يقينية.

والواقع أن النفعية قد أصبحت تؤخذ على عدة معان مختلفة بحيث أنه من المفيد أن نقتصر على نظر ما ظل منها معقولا. فأولا، نحن نبدأ بكل تأكيد، كأطفال وكرجال بدائيين، في اعتبار الخير معادلا لمتعتنا الشخصية. ويحدث شيء من ذلك لدينا جميعًا. بيد أن افتراض أن هذه المتعة بالضرورة "أنانية" يكون، كما قلنا من قبل، غير واقعي بالمرة. بل على النقيض من ذلك، أن مشاعر الآخرين تمتزج مباشرة بمشاعرنا، بسبب الحب والتعاطف والخيال، بحيث إنه كثيرًا ما تتحقق متعتنا بصورة أفضل عن طريق خدمتهم، ونحن نبدأ في تعلم هذه التجربة في سن مبكرة جدًا.

وصحيح أننا نفرق عادة في لغتنا اليومية بين الأفعال والناس الأنانيين وغير الأنانيين، ولكننا لا نعني بذلك أن البعض أكثر سعيًا وراء المتعة من البعض الآخر؛ بل نعني أن تأثير الحب والتعاطف والخيال أقل لدى البعض الآخر، وليس هناك من يعتقد أن الأناني يحصل على متعة أكبر من غير الأناني، بل العكس هو الصحيح؛ وافتراضنا أن الواحد يسعى إلى متعته الشخصية والآخر لا يفعل ذلك لا يُؤدي إلَّا إلى البلبلة. حيث إن هناك بالنسبة لمعظم الناس، وقد يكون بالنسبة لجميعهم، أفعال غير مغرضة تنتج عنها متعة أكثر مما ينتج عن الفعل الأناني؛ فالاعتراف بوجود النزعات غير المغرضة ليس من شأنه قط أن ينفي فكرة أننا نعادل الخير بمتعتنا الشخصية.

ومن ثم لنا أن نستطرد قائلين إن هذه المعادلة البسيطة سرعان ما يتطلب الأمر تعديلها إذ ندرك أن "متعتنا الشخصية" شيء أكثر تعقيدًا جدًا مما قد يبدو لأول وهلة. فنحن نتعلم بسرعة دروسا متصلة بها كلما اتسعت تجربتنا في العيش مع الآخرين.

وأول هذه الدروس هو ما تتضمنه من عنصر غير مغرض أو متعة إيثار الغير وخدمتهم والسرور الذي نجده في سعادتهم، أو أن نكتشف من الناحية الأخرى الضيق الذي قد نعانيه بسبب ألم شخص آخر أو تعاسته.

ويُمكن أن نطلق على هذا "الجانب السلبي لرد الفعل" لأنه لا يرجع إلى فعل من جانب الشخص الآخر ضدنا. فالطفل مثلا قد يتمتع بالسعادة أو يعاني الحزن اللذين يتسبب فيهما لوالديه بصرف النظر عن أية فكرة عن المكافأة أو العقاب. بيد أن الدرس الثاني لا يقل أهمية عن ذلك. فنحن نتعلم أيضًا شيئًا عن المكافأة والعقاب، وأن أثر تصرف ما من تصرفاتنا التي تهيئ لنا متعة قد يكون إغضاب الآخرين ومن ثم يؤدي إلى أفعال من جانبهم تؤلمنا، وهذا هو "الجانب الإيجابي من رد الفعل"، وهو يغير أيضا من بساطة معادلتنا. فنحن لا نسعى وراء سعادتنا فقط، بل وراء طريقة في الحياة مع الآخرين تجعل سعادتنا بصورة مستمرة ممكنة.

وهذا يقودنا إلى الدرس الثالث – وهو عامل الزمن – فنحن نتطلب من المتعة أكثر من مجرد الإشباع الوقتي، لأننا نعني المستقبل دائمًا في الحاضر إلى حد ما، وندرك تلك الظاهرة التي تتكون من تغير الأشياء. فنحن نطلب المتعة الدائمة، ويخفف عنا وطأة الألم فكرة أنه سينتهي.

وهذا هو حالنا سواء أترتبت النتائج الأبعد مدى على متعتنا مباشرة أم كانت نتيجة لتدخل الآخرين بسبب أفعالنا. وقد دفع الاعتبار الأول الرواقيين إلى الدعوة إلى تحديد اللذات بوصفه وسيلة لتجنب الحرمان عندما يحرم المرء منها. ويتمثل الثاني في اتخاذ طريق العمل الذي يحتمل أن يدفع الآخرين إلى مقابلة المثل بالمثل. وبالاختصار نحن نتقدم من طلب الإشباع المباشر الذي يتسم بقصر النظر إلى السعي وراء نمط من الحياة أبعد نظرا يحقق لنا إمكان السعادة الدائمة.

وهكذا فإن تحليلنا لا ينتقل من فكرة معادلة بسيطة لمتعة مؤقتة إلى مبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، بل من فكرة عن السعادة أو المتعة المركبة تأخذ في اعتبارها تماما مضمونها غير المغرض أو الإيثاري أو الاجتماعي، إلى إدراك ضرورة مواءمة نفسها مع مطالب الآخرين ورغباتهم وهم يسعون بدورهم وراء سعادتهم؛ أي أننا نطلب تلك الطريقة في الحياة مع الآخرين أو ذلك النوع من المجتمع اللذين تفضلهما لأنهما يتيحان لنا أكبر فرصة للسعادة باعتبارهما يمنحاننا هذه السعادة على مر الزمن.

وهكذا نتعلم أن متعتنا، بل وأكثر من ذلك سعادتنا، لا ترتبط بسعادة الآخرين فحسب، بل إنها لابد أن تتضمنها وتتوقف عليها إلى حد كبير. ومن ثم فإن سعينا وراء سعادتنا الشخصية يقتضينا شيئا من السعي في سبيل سعادة بعض أشخاص آخرين. وبنمو التعاطف والخيال والوعي الاجتماعي توجد دائرة تتسع باطراد من الأشخاص الذين ندرك أن سعادتنا مرتبطة بسعادتهم.

وهذا لا يعني أننا نصل مباشرة إلى مبدأ العمل على تحقيق أكبر قدر من السعادة للجميع. لأننا بالتأكيد لا نعتبر سعادة شخص لا نعرفه هدفا مساويا في دفعنا إلى العمل لسعادة شخص نحبه. كما يؤثر فينا أيضا اعتبار عملي وهو مقدار ما نستطيع أن نفعله نحن في سبيل سعادة شخص آخر.

بيد أننا في الواقع نوسع هدفنا، عن طريق حلقة داخلية مكونة من أولئك الذين نحس نحوهم بعاطفة خاصة، من دائرة الذات إلى دائرة أوسع شمولًا بكثير. هذا، والعملية نفسها عملية توسع من هذا النوع. وليست هنالك ضرورة تدعونا إلى تبريرها، وإن كان يساعدها ويؤيدها إدراكنا أن الآخرين أيضا يطلبون سعادتهم ويحتاجون إليها ويعملون على تحقيقها بطريقة مماثلة، وأن هناك، على هذا الأساس، ارتباط متبادل بين الأهداف الفردية. وواضح أن الحاجة إلى إيجاد أكبر قدر من التناسق بينها تصبح، بناء على ذلك، دليلنا إلى أوضاع التعاون الاجتماعي أو السياسي.

ولنا أن نُؤكد أيضًا أن عملية التوسع هذه يساعدها ويدعمها "مبدأ" التبادل الذي نعرفه من تجربتنا في العيش مع الآخرين، وهو فكرة خاصة بالمبادلة العادلة و"عامل الناس بما تحب أن يعاملون به". ومما لا ريب فيه أنه بهذه الطريقة يتكون هدف "السعادة العامة" بوصفه الهدف الرئيسي المعترف به في التعاون الاجتماعي، وليس هناك من حاجة تدعو إلى الاستعانة، كما فعل سيد جويك، "بإدراك بديهي" يجعله صوابًا بمقتضى نظام أخلاقي بديهي مقرر. وقد يكون الأمر أننا نخطئ ببساطة في إحلال، إدراك بديهي، محل ما هو في الواقع نظرة بعيدة في عملية التقييم العقلية الأطول مدى إلى وضعنا خطوطها الرئيسية هنا.

وهذا يعني أننا لا نمنح موافقتنا على مبدأ السعادة الكبرى على أساس إدراك بديهي بأنه إلزام أخلاقي موضوعي مطلق، بل إننا نذهب إلى أن تجربتنا الشخصية تقودنا، عن طريق التوسع الذي وصفناه لتونا، إلى اعتباره أسلم دليل لتعاون اجتماعي لنا أن نتوقع فيه، أو لنا فيه كل ما يبرر أملنا في، أن الآخرين سيفعلون ما نريد. وهو مجتمع نفضله في حدود أنه يهيئ لنا أكبر فرصة للعيش طبقًا لأفكارنا وأهدافنا أو نظرتنا الشاملة (Weltanschauung).

بيد أنه ليس في ذلك ما يؤيد تعريف ما نريده بأنه متعة مؤقتة كوناها في مخيلتنا بضيق وقصر نظر على حساب عواطفنا وحاجتنا إلى الآخرين، وعلى حساب سعادتنا المستقبلة.

وهكذا يضاف إلى وجهة النظر، النفعية أساسًا، من أن تفسير الهدف في السلوك هو البحث عن السعادة، وجهتان أخريان اعتبرتا خطأ غير متفقتين معها، ولكنهما في الحقيقة مما يُمكن اعتباره تكملتين ضروريتين لها. الأولى هي أن مبدأ "اسع وراء متعتك الشخصية باعتبارها الخير الأكبر، مما يتفق تمامًا مع ما أسماه الأسقف "تمبل"، الأنانية العليا. بل الواقع أنه من الواضح أن كثيرًا من التوجيه السليم فيما يتعلق بكيفية تطبيق هذا المبدأ بنجاح يوجد في التعاليم الدينية ومن أهمها "الموعظة فوق الجبل". فمن المرجح جدًا أن حبك لجارك كحبك لنفسك هو أضمن طريق إلى السعادة، أو أن خدمة الآخرين تهيئ أكبر قدر من المتعة.

بيد أن النقطة الهامة هي أنه إذا كانت هذه هي الحقيقة فإن الأمر لا يتطلب أي تبرير آخر. فنحن نكون فلسفتنا في الحياة من تجربتنا لما يمنحنا إشباعًا – أي أن نقيمها على فكرة السعادة – ولكننا نجد ثانية أن الإنسان لما كان مخلوقا ذا أفكار وأهداف فإنه يتصرف على أساس الاعتقاد بأن سلوكه يجب أن يكون انعكاسًا لهما. بل إن لنا في الواقع أن نقول إن الناس يفترضون عادة أن فعالهم لابد أن تكون متسقة مع فكرتهم عن الخير.

وبالتجربة نراهم يعدلون باستمرار من أحدهما أو من الآخر حتى يوفروا الاتساق بينهما. إذ من الواضح أنهم يستمدون أيضا نوعا من الإشباع من هذا الاتساق: بالإضافة إلى أنه ضروري لهم بوصفه شرط للراحة العقلية. وهذا يعني بصورة أخرى أنه لابد للسعادة من تطابق بين الفكرة والعمل، بين الفلسفة والسلوك، أو بين التصرف والتجربة. وهكذا لا يدخل اعتبار السعادة في مضمون فكرة الخير بوصفه تفسيرا لها فحسب، بل إنه يدخل أيضا في تطبيق "النظرة الشاملة" أو الفلسفة العملية بوصفه نتيجة لها.

وهكذا نستطيع القول بأن السعادة تتطلب تكوين "نظرة شاملة" شخصية تقوم على التجربة، بما فيها تجربة الحياة الاجتماعية، كما تتطلب اتساق السلوك أو طريقة الحياة معها. ولنا أن نستطرد من ذلك إلى القول بأنه كلما زاد مقدار ما تشمله من تجربة، أو كلما كانت أكثر عقلية وذكاء، زادت إمكانيتها في توفير الإشباع.

وهكذا فإنه إذا كان يبدو أن سعادة الإنسان الشخصية هي على الأقل إحدى معاييره العادية عن الخير، فإن هذا المعيار لا يقصد به سعي الإنسان بدون روية وراء تحقيق كل نزوة عابرة، بل يقصد به التقدير الذي يعتمد على الذكاء لموقفه كله الذي يتضمن طبيعته العقلية والجثمانية وحاجاته ومعتقداته وعلاقاته بالآخرين.

الفصل الرابع

الالتزام والأمر

بيد أن مثل هذه النفعية لا تعني كلما قلنا، الرأي الآخر الذي يختلف عنها كل الاختلاف من أن مبدأ السعادة العامة يُمكن تقريره بوصفه إلزاما أخلاقيا مطلقا تدرك حقيقته عن طريق البديهة. وصحيح أن هناك كثيرين في الوقت الحاضر قد يوافقون على أن نوع المجتمع الذي يفضلونه هو ذلك الذي يسير على هدى مثل هذا المبدأ، أو حتى أنه عند البحث عن مثل هذا المرشد العام البسيط لا يجدون ما هو خير منه. ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنه سيهيئ لنا حلا واضحا، وحلا واحدًا مُمكنًا فقط، لكل مشكلة عملية، أو أنه سيفيدنا بالضبط عما ينبغي عمله في كل الظروف.

والواقع أن الفكرة القائلة بأن مثل هذا الجواب الموحد لجميع الأسئلة ضروري وممكن، نستطيع أن نعتبرها تفوقية (Transcendentalism) من آثار الماضي المنقرض. فهي من البقايا التي تتعلق بموقف تجاه الأخلاق والسياسة كان يهدف إلى إقامة السلطة على أساس من "المطلق" فوق الطبيعي، وهو اتجاه حلت محله وجهة نظر في الدولة بوصفها اتحادًا تعاونيًا يعمل على تحقيق أغراض أعضائه المختلفة والتي تكون أحيانا متعارضة.

ويعني ذلك أن مصدر التوجيه الأخلاقي أو الالتزام يجب أن يكون من داخل هذه الأغراض لا من خارجها ومن فوقها. والآن، إن ما نخرج به من ذلك هو أنه إذا كانت السعادة الشخصية لهؤلاء الأعضاء هي المرشد لأغراضهم، بوصفها الخير الذي يهدفون إليه، فإن فكرة "الغرض" هذه تتضمن بالضرورة فكرة الالتزام في حدود كونها دلالة على المعيار الذي يقبلونه في أحكامهم. فهم عندما يحددون الغاية يحددون أيضا وسيلتها باعتبارها إلزاما. إذ أن إعرابهم عن تفضيل شيء ينطوي على الالتزام. ويكمن الأساس الوحيد للسلطة في التفضيلات المتفق عليها وفي المعتقدات التي تقوم عليها هذه التفضيلات: ففيها مصدر الالتزام والأمر. إذ أن القبول المشترك وحده هو الذي يستطيع خلق مجتمع.

وحقيقة "أننا نتحول هكذا من البيان إلى الإلزام" تتطلب شيئًا أكثر من الشرح. إذ قد يبدو لأول وهلة أنه يتعارض مع المبدأ الذي قبل منذ "هيوم" من أنه من المستحيل استخلاص "ما يجب" مما "هو كائن". ولكن الأمر لا يكون كذلك إلا عندما نحاول، بقولنا إن شخصا ما يجب أن يفعل كذا وكذا؛ أن نضع قواعد يُمكن إثباتها بالدليل.

أما فيما نحن نصدره فالأمر ليس كذلك، لأننا لا نطبق مثل هذه القواعد. بل نحن نقدر موقفا ونستخلص نتائج من تفضيلات. فإذا قلنا إن غرضنا هو سعادتنا فنحن نستخلص من ذلك أن تصرفاتنا يجب أن توجه نحو سعادتنا. وعندما نتحدث عن الغرض فإننا دون أدنى شك لا نفكر في "الخير الحقيقي الكائن الذي يُمكن معرفته عن طريق نوع من الملاحظة فوق الحسية" الذي قال به أفلاطون. بل إنه أقرب إلى ما يقوله أرسطو من "خير يتحقق عن طريق العمل"،

أو إلى ما يسميه عادة "غاية". وهذا كأننا نقول معه "إن تقل إن شيئًا خير فهو بمثابة توجيه لعمل[1]".

وإذا لم يكن هذا تقريرا لحقيقة يُمكن قياسها عن العالم فإنه بمثابة تناول تفضيل أو غرض على أنه حقيقة واستخلاص تقييمات أخرى منها. وهكذا فإننا نستعمل صفة الأمر بطريقة يوافق عليها "ولدون" عندما يكتب: "لأننا في حديثنا العادي تشير عبارة "يجب أن تفعل هذا" و"هذا ما يجب أن يكون" إلى نتائج وتعنيان ببساطة "يكون من الأفضل أن".. فهما يتعلقان بتقييمات قد، وقد لا، تتضمن مراعاة قواعد ما.... وهكذا فإن قولنا، إننا إذا عرفنا جميع النتائج المحتملة لتصرفاتنا فإننا من النادر أن نكون في وضع نتردد فيه فيما يتعلق بما يجب أن نفعله، قول صحيح، وهذا ليس نفس الشيء كقولنا، إننا لو عرفنا جميع القواعد السياسية وغير السياسية فإننا سنعرف دائما ما يجب أن نفعله.... وصحيح تماما قولنا، إننا لا نستطيع أن نصل إلى تقييمات سليمة وننصح الآخرين بأفضل طريق للعمل إلا بعد دراسة عميقة للوقائع[2] والواقع أننا لا نقرر ما يجب علينا أن نفعله إلا بطريقة مثل هذه تمامًا.

---

(1) ر. م. هير "لغة الأخلاق" ص 29.

(2) ت. د. ولدون "لغة السياسة" (1953) ص 91.

لأننا أيضا نعتبر أن التعبير عن رغبة ما من مكونات "الأمر" بوصفه عنصرًا أساسيًا فيه، وإن كان من مكوناته أيضًا بالضرورة شيء آخر هو أن شيئًا ما يفعل. فإني إذ أصدر أمرًا أريد في الواقع أن أؤثر تأثيرًا سببيًا في سلوك السامع – أو في سلوكي أنا إذا كنت السامع– مما يتفق والرغبة التي توحي بالأمر، وهذه الرغبة وحدها هي التي تجعل للأمر أي معنى.

وهذه إحدى النظريات التي يقول عنها ر. م. هير، في كتابه "لغة الأخلاق"، إنه "لا أهدف إلى نقدها. فجميعها تتسم بطابع واحد هو أنها إذا صيغت في لغة الحديث اليومي العادي لا تعني أي شيء غير عادي في حدود ما يتعلق بمضموناتها الأساسية" بيد أنها لا تساعد، كما يقول، في حل المعميات الفلسفية. ومن ثم فإننا نعتبر المسائل التي نحن بصددها هنا مما يُمكن تناوله بطريقة مرضية "بلغة الحديث اليومي العادي" وليس "بلغة الفلسفة".

إن دعواه هي أنني عندما أقول "أغلق الباب" إنما أفعل شيئًا آخر مختلفًا تمامًا عما أفعله عندما أقول "أتمنى أن تغلق الباب" وإنه "من الخطأ أن نفسر معنى صيغة الأمر بعبارات – لأننا نتعلم الاستجابة للأمر واستعماله قبل أن نتعلم فكرة "التمني" و"الرغبة" و"النفور"... إلخ. بكثير".

بيد أن البعض قد يقول إننا سواء تعلمنا فكرة "التمني" أو "الرغبة" قبل أو بعد أن نتعلم الاستجابة إلى الأوامر، فإننا بكل تأكيد ندرك الشيء ذاته في أول مرحلة ممكنة قبل أن نتعلم التعبير عنه باللغة. ولكن الشيء الذي له أهمية عملية هو العلاقة بين الرغبة التي خلف الأمر وتنفيذه بالعمل.

وقد يتضمن الأمر أيضًا، خاصة بالنسبة للسياسة، مسائل في منتصف مرحلة تحول الرغبة إلى أمر، مرحلة السلطة التي يتمتع بها صاحب الأمر أو مآل الأمر من الطاعة؛ وهي جميعًا مسائل يبدو السؤال عنها أو حلها أكثر صعوبة إذا نحن أنكرنا ضرورة الارتباط. لأنها قد تمت إلى ميدان العلاقات الاجتماعية حيث يتوقف توقع أن يكون للرغبة تأثير على العمل على هذه الصلة. فمثلا من بين مقومات نظام الحكم الديموقراطي البرلمان أن أوامر الحكومة تعكس رغبات الأغلبية. فالأغلبية تريد خدمات صحية عامة؛ والحكومة تصدر الأوامر التي تضع ذلك موضع التنفيذ. فكلا الأمرين بيان، وإن كانا يختلفان بالتأكيد في طريقة التنفيذ ومداه.

إن هنرى الثاني عندما يرغب في التخلص من "بكت" قد يؤدي ذلك إلى قتل الأخير. والأمر "أغلق الباب" قد يكون أقل فعالية في تنفيذ غلق الباب إذا لم يكن هناك أساس لسلطة الآمر، أو إذا لم يكن السامع معترفا بهذه السلطة، مما إذا لو طلب الأمر في صيغة التمني؛ وقد تكون هذه هي النقطة المهمة فيما يتعلق بالأغراض السياسية.

بيد أن ما يهمنا هنا هو أن ذلك بنا إلى الصلة بين التقييمات التي ينتج منها تفضيلات والرغبات التي ينتج عنها أوامر. ويضع "هير" كلا من الأوامر والأحكام الأخلاقية في قائمة البيانات.

بينما نحن نعتبر الاثنين هنا تعبيرين عن رغبة أو تفضيل لتحقيق شيء ما- أي رغبة أو تفضيل يتسمان بأنهما يتضمنان معنى وجوب تحقيقه. وبهذا المعنى ننتقل من البيان إلى الأمر.

وكيف نستطيع أن نصف عملية الاستحسان أو الاستهجان التي تكمن خلف فكرة الالتزام أو الأمر، والتي تلعب أيضًا دورًا مهمًا في تكوين الغرض؟ إنها عملية تقوم على رغبة عقلية في المعرفة (Conative) وبعضها يقوم على القدرة على المعرفة (Cognitive). وهي تمثل رد فعل عاطفيا من الميل أو النفور كما تمثل حكًا اشترك في تكوينه التفكير المنطقي. وكل منهما يتكيف بالتجربة الشخصية كما يتأثر بالاتجاهات السائدة في المجتمع الذي ننتمي إليه. فإذا قيل لرجل انجليزي في القرن العشرين إن "سميث يضرب زوجته" فإن اتجاهه المباشر سيكون إدانة سميث. وسيحس برد فعل عاطفي من النفور الشديد.

وإذا قيل له عندئذ إنه لو كان عاش في عهد "ببيس" (Pepys) لما أحس بمثل هذا الشعور، ثم سئل تفسيرًا للأساس الذي حكم بناء عليه على سميث لما اكتفى بمجرد القول بأن مثل هذا العمل "غير لائق" أو أنه قد حدث تغير في الموقف تجاه وضع المرأة المتزوجة ومن أعراضه التغييرات التي أدخلت على قوانين الطلاق والملكية، إنه سيريد أن يوضح لماذا يعد مثل هذا التغيير في الموقف تغييرًا إلى الأحسن، بأن يقول "مثلًا" إنه بينما أدى التغيير إلى حرمان الزوج من بعض الأشياء فإن ما كسبه عوضه بأكثر مما فقد، وإنه يؤدي على المدى الطويل إلى سعادته أكثر من الحالة السابقة لأنه جعل في الإمكان قيام علاقة رفقة أكثر إرضاء؛ وإن الزوجة لها نفس الحق في الأمن الشخصي والسعادة مثل ما للزوج، وإننا إذا افترضنا أنها لا تريد أن تتعرض للعنف، أو تعيش وهي خائفة من التعرض له، فإن التغيير أدى أيضًا إلى سعادتها، ولو أنه إذا كان افتراضنا خطأ فإن النتيجة التي وصلنا إليها تكون خطأ أيضًا. أو قد يعمم الموضوع على نطاق أوسع قائلًا إن كل عنف سيء، وإن الالتجاء إلى تحكيم القوة يعمل ضد الحكم العقلي؛ وإن استعمال القوة يتعارض في المدى الطويل مع مصالح من يستعملها كما يتعارض في المدى القريب مع مصالح ضحيته؛ أو حتى أكثر من ذلك، قد يستطرد في تعميمه على نطاق أوسع فيقول إن اعتبار القسوة من أي نوع وفي كل الأوقات أمرًا سيئًا قضية بديهية، مستندًا إلى الاعتقاد بأنها لا يُمكن أن تؤدي إلى السعادة.

والآن، من مثل هذا البيان عن عملية الاستحسان والاستهجان – أو التقييم الأخلاقي– تبرز نقطتان لهما مغزى. الأولى أنها تتناول نتائج متوقعة وتعبر عن حكم، قد يكون خطأ أو صوابًا على ضوء هذه النتائج. فهي ليست بيانًا لمبدأ مطلق يقبل بداءة ثم يطبق على جميع المواقف.

والثانية أنها بينما تأخذ صورة التعميم، ولابد في الواقع للناس أن يعمموا أفكارهم عن الخير في بحثهم عن تفسير منظم للتجربة يستطيعون أن يتصلوا ببعضهم البعض على أساسه. فإنه تعميم يقوم به كل منا من تجربته المباشرة أو التي تعلمها عن طريق الآخرين.

وعندما يستحسن أو يستهجن فيما يتعلق بتصرفات شخص آخر فهو يفعل ذلك على ضوء تأثير موقفه، أولا على هذا الشخص ثم على أولئك الذين يتأثرون به مباشرة أكثر من غيرهم.

وهذا هو النسق الذي يسير عليه ليصل إلى تأكيد هو في نفس الوقت تعميم وأمر يأخذ صورة "من المرغوب فيه" أو "مما يجب أن يكون". وهكذا فإن مثل هذا التحليل يعني أنه عندما يحكم المرء على فعل شخص آخر بأنه حسن، أو على مجموع أفعاله التي تكون طابعه بأنها كذلك، فهو يعني أنها تتسم بما يرى، وهو يحكم عن طريق التعميم من تجربته هو، أنه يُؤدي إلى طريقة مرضية في الحياة لهذا الشخص الآخر. وهو لا يدعي أن تجربته الشخصية أو "موقفه" يؤديان إلى تقدير مشابه إلا في حدود مشابهتهما لتجربة الشخص الآخر "وموقفه". وهذا بالتأكيد هو ما يفعله الناس عندما يصدرون مثل هذه الأحكام. فهم يربطونها بعواقب وباختلافات في "الموقف". إذ يضعون أنفسهم تصورا في الموقف الذي يتضمن قدرات ومعتقدات الشخص الآخر. فهم لا يقولون مثلًا إن من لا يعرف العوم يجب عليه أن يقفز في الماء لمساعدة غريق، أو إن المسلم يجب أن يأكل لحم الخنزير.

وقد تعرض هذه المشاكل لرجل السياسة في صور بعيدة الأثر إلى حد غريب بسبب اتساع مداها. فعندما كان على الرئيس ترومان أن يقرر استعمال القنبلة الذرية أو عدم استعمالها، وهو عمل يتسم بقسوة على نطاق هائل لم يعرف له مثيل من قبل، كان عليه أن يضع آثارها على أهل هيروشيما ونجازاكي مقابل رغبة عدد أكبر من الناس في الجيوش وفي المناطق التي يحتمل غزوها ومن سجناء معسكرات الاعتقال، بل وفي الواقع عدد هائل من المدنيين، في أن يعيشوا حياتهم في أمان.

ولما كان استعمالها قد أدى فعلا إلى تقصير أمد الحرب ويمكن القول بشيء من التأكيد إنه قلل من مجموع الآلام في الأشهر والسنوات التالية، فمن المحتمل أن ما قوبل به هذا العمل من استحسان فاق ما قوبل به من استهجان بيد أنه لو كان آثاره اختلفت عن ذلك فمن المحتمل أيضًا أن الحكم كان قد اختلف، على الرغم من أن الدوافع كانت تظل واحدة. إذ لا يُمكن أن يكون في مثل هذه المسائل يقين من النوع الذي ينبثق من وجود مبادئ مطلقة واضحة لا تتغير ولا ينقصها سوى التطبيق.

إننا عندما نجادل بهذ الطريقة من أن المبادئ أو "المعايير الموضوعية" تعتمد على قبولها بوساطة الحكم الفردي الذي يطبق اختبارات تجريبية، قد نتهم "بالشخصية" (Subjectivism).

وليست هُناك حاجة تدعونا إلى المجادلة في ذلك. لأننا نقول في الواقع إن أهم عنصر في الحكم على شيء بأنه حسن هو أننا نميل إليه آخذين في الاعتبار كل ما يتضمنه. بيد أن هذا لا يعني مطلقا أننا لا نستطيع أن نسوق أسبابا لحكمنا أو استحساننا، كما لا يعني أن هذه الأسباب ليست جزءًا من الحكم.

إن المبدأ الأخلاقي ليس مجرد مسألة ذوق شخصي، وإن كان هذا يكون جزءا منه أكبر بكثير مما يعترف به الأخصائيون. فهنا أيضًا يقوم نقدنا لهؤلاء المختصين، كما فعلنا في التمييز بين الأمر والتمني، على أن المقابلة المنطقية التي يحاولون استخلاصها أكثر كمالا مما ينبغي. فهم عندما يقابلون مسائل تتعلق بالذوق، مما لا يُمكن المناقشة فيه، بمسائل تتعلق بالمبادئ مما يقوم على التفكير المنطقي، يبدو أنهم يبالغون في الحالتين.

ولنضرب مثلا من عند برتراند رسل؛ قد أحب أنا المحار وقد تنفر أنت منه، ولكن هذا لا يعني أني لا استطيع أن أبدي أسبابا لذلك ولا أنك لا تستطيع أن تقنعني بأن أنفر منه بأن تخبرني شيئًا عن سجاياه أو عن عواقب أكله، لأن الذوق يتأثر بالتجربة.

ونحن نستطيع أن نغير أذواقنا، كما نستطيع أن "نكتسب" ذوقا عن طريق التجربة. وعملية الاكتساب هذه كثيرا ما تتأثر بما يقوله لنا الآخرون عن تجاربهم. فأذواقنا تتأثر بمعرفتنا وتفكيرنا، ومن ثم فإن معلومات أو حججا جديدة قد تغيرها. ولكن في نهاية المطاف، صحيح أن الذوق مسألة حكم شخصي رغم أنه أمر طبيعي عادة أن تسأل عن أسباب له.

ويمكننا أن نقول نفس الشيء تقريبًا عن موضوع المبدأ الأخلاقي. فإذا حكمت أنا بأنه من الصواب أن أخفف عن سميث وطأة فقره فإني لا أطبق مبدأ مطلقا من الإحسان مصدره موضوعي بمعنى أنه يوجد داخل ذاته دون مناقشة وأنه سليم دائما وفي كل حالة. بل إني بذلك أصدر قرارا محددا ويكون من الطبيعي أن تسأل عن أسباب له أيضًا. ولكن عندما تحلل هذه الأسباب ستجد دائما أنها تتضمن عنصرا من التفضيل الشخصي. فهي ستنتهي بالأمر إلى بيانات، مثل: أنا لا أميل إلى فكرة تركه يموت جوعا، أو إني أفضل مجتمعا لا يترك فيه أمثال سميث ليموتوا جوعًا، أو مجتمعًا لا يموت فيه أحد جوعا، واستطيع أن أستمر في سرد الأسباب.

والآن، إن هذه التفضيلات وقائع وهناك اتفاق حول كثير منها. وهذا الاتفاق يضفي عليها سلطة الأعداد أو حتى سلطة عمومية قبولها. ومن مثل هذه الوقائع عن التفضيلات وعن الاتفاق نستطيع القول إن المبادئ التي تنبثق عنها تتضمن قدرًا معينًا من الاستقرار، وهذا الاستقرار هو ما يحق لنا تماما أن نقول عنه إنه يضفي على هذه المبادئ موضوعية، على شرط أن نعترف بأنها تعتمد على عملية الحكم الفردي الذي يمنحها أساسها في الواقع. فهي تقوم على الاعتماد على عملية من التفكير المنطقي في تفضيلاتنا وفي الظروف اللازمة لجعلها فعالة. بيد أنه صحيح أن مثل هذه التفضيلات لا تمت إلى عالم الوقائع القابلة للقياس المنتظم أو إلى الميدان الذي تكون فيه بيانات مثل "إما... وإما" مما له صلة بالموضوع عادة.

فكما يقول ولدون عن التقييمات "إن مثل هذا النوع من البيان قابل لأن يتحقق منه عن طريق الربط بالوقائع التي تقوم على الملاحظة مثل قولنا إن شعره أحمر تماما ولكنه لا يعطي نفس النوع من المعلومات، إلا أنه ليس قابلا لأن يتحقق منه بوساطة الأسلوب البسيط نفسه، كما أنه بصفة عامة أكثر تعرضا للخطأ، ومن ثم فهو موضوع قد تختلف فيه الآراء بين الملاحظين المختلفين أكثر". وليس بنا من حاجة لأن نخشى ما يسميه "شبح الشخصية"[1] (Subjective bogey).

بيد أنه ليست بنا حاجة أيضًا لأن نغالي فنذهب إلى الطرف الآخر من القول بأنه ما دامت لا توجد أية أدلة على الأسس الميتافيزيقية للديموقراطية التي اعتقد فيها كثير من المفكرين السياسيين، أو لأن مثل هذه المبادئ الأساسية غامضة إلى حد أنها قد تعني أي شيء أو لا تعني شيئًا على الإطلاق، فإنه بالتالي يكون مستحيلا أن نتحدث حديثًا مجديا عن الأسس بالمرة. بل على النقيض من ذلك نحن نستطيع أن نقول مثلا عن قضية "ينبغي أن يعامل الناس دائما بوصفهم غايات في ذواتهم وليس بوصفهم وسائل قط" إنها لا تحتاج إلى تبريرات ميتافيزيقية. إن فكرة أنها تحتاج إلى مثل هذه التبريرات إنما تنبثق، كما قلنا سابقًا، من تعريف الدولة تعريفات خطأ. لأن الناس إذا عوملوا بوصفهم وسائل

(1) ت. د. ولدون "لغة الساسة" **1953**– ص **153**.

فلابد أن يكون ذلك إذن لغاية لها تفسير ميتافيزيقي ما. هذا إلى أنه من الوقائع التي تقبل الملاحظة أنهم يعتبرون أنفسهم غايات. كما أن هذه القضية ليست غير ذات فائدة في آثارها العملية إلى الحد الذي يذهب إليه ولدون عندما يؤكد أنها لا تنبينا "عن أي شيء مطلقًا عن كيف نعامل أسرى الحرب أو المجرمين أو سائقي التاكسي"[1]. إذ من المؤكد أننا لو عاملناهم بوصفهم وسائل لسلطة الدولة، مثلًا، فإن لنا أن نعاملهم بطريقة مختلفة تمام الاختلاف دون أن نورط أنفسنا في أي من اعتبارات الهدف والسعادة وشروط التعاون التي أوردناها هنا.

وأيًا كان الأمر فإننا في الواقع لا نعتبر أيًا من التعريف الموضوعي أو الشخصي ملائما، بل نعتبر أن كلا منهما يتضمن عنصرا من الحقيقة، لأن كلا منهما يشير إلى السبيل الذي نسعى عن طريقه للوصول إلى استخلاصات أخلاقية، وإن لم يضمن أي منهما أن يوصلنا إلى شيء محدد أو يعطينا "إثباتًا".

([1]) "لغة السياسة" ص **97**.

إن الإنسان ليس بالطبيعة خيرًا وليس بالطبيعة شريرًا، على الرغم من أنه صحيح أن نقول عنه إنه يسعى بطبيعته إلى تحقيق سعادته. وإذا عرفنا الخير بأنه ذلك الذي يحظى بالاستحسان عادة فإنه يكون مضللا أن نقول إن هناك قوة ترغم جميع الناس على العمل لتحقيقه، لأن هناك الكثيرين ممن لا يفعلون ذلك صراحة. كما أن الاعتقاد في نظرية "الخطيئة الأولى" مضلل بنفس القدر: إن الناس ليسوا مقيدين بماض ضال يجبرهم على فعل ما يعتقدون عادة أنه خطأ، وإن كانوا كثيرًا ما يخفقون في بلوغ مثلهم العليا. ومن ناحية أخرى إذا عرفنا الخير بطريقة شخصية أنه بالنسبة لكل شخص هو ما يجذبه، فلعل وجهة النظر الأولى، أو الإنسانية، عن "الخير الطبيعي" قد تكون عندئذ أقرب إلى الوقائع.

إن علماء التحليل النفسي يقولون لنا إن العقل غير الواعي هو موطن كل من النزعات والرغبات دون توجيه أخلاقي، وإن هناك قوة كابتة أو رقيبا قد لا تكون "عقلية" على الإطلاق. وإن عملية التحبيذ الأخلاقي الفعلية لا مكان لها إلا على المستوى الواعي. ففي هذا المستوى "يحول الذكاء الرغبة إلى خطة" كما يقول ديوي[1]، وعند هذه المرحلة لابد أن يدخل عنصر ما من التحبيذ. لأن "ما لا بد للذكاء أن يفعله في خدمة النزعة هو أن ينير لها الطريق ويحررها وليس أن يكون لها الخادم المطيع. ولا يتأتى ذلك إلا بوساطة دراسة ظروف أكبر مجموعة ممكنة من الرغبات، أو مزيج الرغبات، المختلفة وأسبابها وطريقة عملها ونتائجها"

(1) "الطبيعة البشرية والسلوك" ص 255.

. إن "الخطط" التي تنتج عن إتباع "أسلوب التحليل النفسي بمحاولته مواجهة جميع جوانب طبيعتنا والتعبير عنها (على الأقل في ألفاظ)"[1] تكون هكذا تقييما مبنيا على الذكاء لما هو خليق بأن نسعى في تحقيقه وما هو جدير بالتحبيذ. بيد أن هذه العملية الخاصة بالتقييم الذي يقوم على الذكاء ينجم عما بها من نقائص غموض. لأنه كثيرًا ما لا يحدث مثل هذا الفعل البسيط الواعي من الحكم العقلي كاملا، وفي هذه الحالة لا يعرف الإنسان ما يحبذه، على الأقل في صورة محددة. أو قد لا يكون مُستعدًا للاعتراف بتحبيذه "للخطط" التي يعمل رغم ذلك، على تنفيذها، إذ قد يمنعه من ذلك عاطفة أو رادع ما من التقاليد أو المحرمات الاجتماعية. فقد نقول إننا نحبذ شيئًا ما ومع ذلك تتكون لدينا عادة عمل نقيضه؛ ولكن من المؤكد أن ما نقوله في مثل هذه الحالة لا يُمكن قبوله على أنه تعبير لحكم أصدرناه بناء على تفكير كامل. بل هو أقرب إلى أن يكون الرقيب اللاعقلي، لعله يُعبر عن خوف لا شعوري أكثر منه عن عمل من أعمال الذكاء تنتج عنه "خطط". بيد أنه عندما تزال هذه الالتباسات من عملية التقييم القائم على الذكاء وترى بوصفها محاولة لعمل ما يصفه "ديوي" والمحللون النفسيون، فلابد من الاعتراف عندئذ بأن هناك بوضوح جنوحًا، على الأقل، نحو الأفعال التي يُمكن تنسيقها مع الخطط، أو ميلا من الناس نحو فعل ما يعتقدونه أنه حسن.

[1] "فلوجل- الإنسان والأخلاق والمجتمع" ص 29.

وقد يعترض على ذلك بأنه يعني أن ما يفعله الناس لابد أن يكون هو ما يعتبرونه خيرًا – لأنهم يفعلونه – وفي هذه الحالة لماذا نهتم بأن نسميه خيرا؟ ولكن في هذا تبسيطا أكثر مما ينبغي بكثير. لأن "الخطط" تبنى من تجربة بعملية من المحاولة والخطأ. فهي لا تنبثق كاملة التكوين من عمل واحد من أعمال التفكير المنطقي، ولكنها تنمو وتتعدل بتأثير دروس يتعلمها المرء إبان قيامه بها. وهي لا تبلغ حد الكمال قط ولا تنجح أبدًا في تحقيق كل ما يطلب. فهي لا تشبه المشروع الذي يضعه المهندس، بل هي أقرب إلى تصميم حديقة يتغير بصفة مستمرة بسبب ما يحدث في أثناء تنفيذها من اكتشافات عن طبيعة التربة وعن عدم إمكان الجمع بين النباتات المُختلفة عمليًا وعن إمكان ترتيبها بطريقة أفضل.

وعلى الرغم من أن الخطة لا تكون سليمة في ذاتها بصورة نهائية قط وأنها تتعرض للتكيف والتحسين باستمرار، فإنها مع ذلك تمثل عملية من استهداف اتساق يلقي تحبيذًا وسيهيئ إشباعًا. ورغم أنها لا تكون سليمة نهائيًا قط فهي مع ذلك سليمة نسبيًا دائما طالما ظل استهداف الإنسان والميل إلى التعبير عنه قائمين.

ولعلنا عندئذ نستطيع أن نعيد تعريف مذهب الخطيئة الأولى بأن نعادل الخطيئة بإخفاق الإنسان في العمل طبقا "لخططه" أو إخفاقه في فعل ما يحبذه، أي نعرفه بأنه "إخفاق الإنسان في تحقيق هدفه".

وإلى جانب هذا التعريف يجب أن نعترف أيضًا بجميع ألوان الضعف والغباء التي يخفق الإنسان بسببها في أن يعيش طبقًا لما يحبذه، وإذا كان هذا صحيحا في المجال الفردي فإنه طبعا صحيح أيضًا في المجال الجماعي.

بيد أن هذا لا يعني القول بأن هذا الإخفاق راجع إلى قوة الشر السحرية الغامضة التي تؤثر في الناس، بل إلى قلة تجربتهم وارتباكهم والخطأ في حسابهم، أو إلى عوامل جذب متصارعة في طبيعتهم، أي إلى حقيقة أنهم يحسون بحاجات مختلفة لا يُمكن إشباعها كلها.

وأيًا كان الأمر فإن الناس تفعل أشياء شريرة بطبيعة الحال، شريرة بالمعنى الذي يستهجن عادة. ويتعين علينا أن نتخذ احتياطات لحماية أنفسنا ضد المجرمين، بل قد يحدث أحيانًا أن مجتمعا بأسره يرتكب فظائع جماعية، أو على الأقل، قد يرتكبها حكامه ويكون واضحًا أن المجتمع يوافق عليها. وعندما يحدث هذا وتكون لدينا جماعة شاذة، أو حتى أمة، تضرب "بالقوانين الأخلاقية" عرض الحائط، أليس لدينا على ذلك رد؟ ألا يوجد مبدأ أخلاقي يحدد ما هو الصواب، أو حقيقة نهائية أو سلطة نلجأ إليها؟ على الرغم من أن الخبراء في الأخلاق أو الفلسفة قد يختلفون حول الأسباب التي يعتقدون من أجلها أن شيئا ما حسن، فإنهم مع ذلك لا يجدون صعوبة كبيرة في الوصول إلى اتفاق حول تحديد مشترك لما هو حسن في كثير من الحالات، بل في معظمها.

ومما لا ريب فيه أن هناك مثل هذا الاتفاق على نطاق واسع، بل إنه يبلغ أحيانا درجة القبول العام في مكان وزمان معينين؛ بيد أننا ينبغي أن نحتاط في إضفائنا عليه، بناء على ذلك، صفة السلطة النهائية أو في ادعائنا الحق في فرضه بالقوة على هذا الأساس، لأننا يجب ألا ننسى الأساس الشخصي للحكم الأخلاقي

. ومن الناحية الأخرى، لنا كل الحق في أن نستهجن وأن نتخذ الإجراءات الضرورية لمنع الأعمال، سواء أكان القائمون بها أفرادا أم جماعات أم أمما، التي من شأنها أن تجعل صعبا –بل مستحيلا– على الأفراد الآخرين أو الجماعات والأمم الأخرى أن نعيش الحياة الطيبة كما يرون تحديدها لأنفسهم. وهذا يهيئ لنا بكل تأكيد كل ما يتطلبه عملا تبرير دفاعنا ضد "الشر".

وليس هذا الرأي فيصلا دقيقا أو تمييزا بلا تفرقة لأغراض عملية. بل على النقيض، هو من الأهمية بمكان لسببين على الأقل. ففي الأنظمة الفلسفية التي تتعارض معه، والتي يلجأ فيها إلى سلطة خارجية، حيث يحض الناس على عمل أشياء كثيرا ما تكون صوابا لأسباب خطأ. وعلى الرغم من أن ذلك قد يرضي المجتمع مؤقتا فإن مثل هذا الوضع لا يُمكن أن يكون مرضيا بالنسبة للناس أنفسهم لأنه يثير لديهم صراعا داخليا بين ما يقبلونه وما يتصرفون على أساسه. لأنه مهما بلغ من اتساع نطاق الاتفاق الذي تقوم عليه السلطة، فإن ما يمنحها الحق في الطاعة لا يكمن في جوهرها الموضوعي، مهما اتسع نطاق تأييدها، بل في قبول الرعايا لها. فالمطالبة بالامتثال على أساس السلطة بدلًا من العقل هي بمثابة خلق مصدرين للأمر وإيجاد صراع محتمل حول الهدف، ومن ثم تؤدي إلى انفصام في الشخصية. ويؤدي هذا العمل، من جعل النظام غاية بدلا من أن يكون وسيلة، إلى إضعاف فرصة تكامل النمو الذاتي.

ولا يُمكن أن يكون مرضيا للمجتمع على المدى الطويل. والواقع أنه قمين بأن يقضي على الغرض منه. لأنه كلما زاد اعتماد حكم الناس على الذكاء قل استعدادهم للامتثال لسلطة لا تخضع للذكاء. وهذا يخلق، أو يدعم، الانقسام في المجتمع. وهكذا فإن السلطة ستضطر – حتى *** الإشكال – أن تشجع على عدم الالتجاء إلى الذكاء وتبحث عن أساس للطاعة في خضم العاطفة الخطر، وفي ذلك حض على الانحلال أو تدمير الذات.

ويكمن سبب آخر للأهمية العملية لهذه التفرقة في العلاقة الوثيقة بين هذا الاتجاه إلى الخضوع للذكاء بدلا من السلطة ونمو التسامح، وهي العلاقة التي يبدو أن علماء النفس يكتشفون ما يثبتها أكثر فأكثر. فالحرية واتساع الأفق يولد كلاهما إحساسا داخليا بالأمن يجعل من الطبيعي أن يتسامح المرء في الخلافات لأنه لا سبب يدعو إلى الخوف منها وأن يجنح إلى النقد الذي لا عداء فيه وهو الذي يهيئ مهربا سليما لغرائز العدوان.

وعلى العكس، تُنبئ أبحاث علماء النفس عن أن سمات التحيز وعد التسامح مرتبطة بأساس خلفي من العقلية الديكتاتورية. وهنا يعمل النظام والسلطة على تشجيع الخوف وعدم الاطمئنان. ويخفي الامتثال الظاهري، الذي لا يُمكن أن يصير عملا اختياريا، تحته عداء وعدوانا مكبوتين يسعيان لإيجاد متنفس للإشباع في التحيز والتعصب العامل، ويبحثان عن كبش فداء يلومانه إذا وقع خطأ بدلا من أن يبحثا عن الأسباب التي أدت إلى الخطأ لإصلاحه. وبالاختصار إن ذلك يعرقل الظروف التي يجب توافرها لنجاح أي نظام للتعاون الاجتماعي.

هذا إلى جانب أن هناك دائمًا خطر أننا سنغالي في ثقتنا بوجود القبول، أو في مدى عموميته، الذي يتصل بالحقيقة النهائية أو السلطة التي نلجأ إليها. ويحدث هذا خصوصًا في المجتمعات التي تسودها معتقدات مختلفة مشتركة قوية. فنحن أكثر ميلا إلى أن نأخذ على عاتقنا أن نطبق على الآخرين الأحكام الأخلاقية كلما كانوا أقرب إلينا، أو كلما كانوا أقرب إلى الصورة التي تتكون لدينا عنهم. إن لورد أشر كتب في **1880** يقول: "أليس من الغريب أن الانجليز، الذين يقولون عن أنفسهم إنهم يستطيعون حكم الأجناس الأجنبية خيرًا من أي شعب آخر على وجه البسيطة، لا يصيبون سوى الإخفاق عندما يتعاملون مع، السلت، الكاثوليك؟ فلو كان الأيرلنديون مسلمين أو هندوسا لما وجدنا صعوبة في معاملتهم. إذ عندئذ نبدي كل الاحترام لعقائدهم الدينية. ولكن لأنهم كاثوليك عوملوا كما تعامل الكلاب وسلط عليهم سوط الايفانجيلية الانجليزية. إننا نصر هنا في انجلترا على تفوق البروتستانتية، ولنا كل الحق في ذلك. ولكن لن يكون لعملنا أية نتيجة طيبة في أيرلندا حتى نعترف بتفوق الكاثوليك هناك"[1].

لأن أساس السلطة يكمن في طريقة مشتركة في الحياة وفي المعتقدات المشتركة والميول والأفكار المتعلقة بالهدف التي تصاحبها. وهذه وحدها هي التي تخلق إحساس الجماعة. فكل مفهوم السلطة يعتمد على اتفاقات فيما يتعلق بالغايات. والرغبات والتفضيلات المتدافعة تنتهي عادة بقوانين ونظم وسياسات:

([1]) "مذكرات وخطابات لورد رجينالد أشر" (**1934**) المجلد الأول ص **76**.

وهذه هي التعبير الاجتماعي عن "الخطط"، وينبثق إدراك الالتزام وواجب الطاعة وحق الأمر من وحدة في الهدف أو اشتراك في الأفكار يتغلب على الخلافات الأقل قيمة. وعندما يختفي مثل هذا الاتفاق وتصبح الجماعات، أو الأفراد أكثر شعورًا بالخلافات حول الهدف منها بالاتفاق حوله، ومن ثم تصير غير مستعدة للتعاون في الدولة بوصفها طريقة لتسوية هذه الخلافات، فإن الأسس التي يقوم عليها إدراك الالتزام تزول ويكون انحلال السلطة في الطريق. وهكذا نرى مرة أخرى أن مصدر الالتزام في العملية التي تأخذ التفضيلات عن طريقها صورة الأحكام الأخلاقية، ويحول الذكاء الرغبة إلى خطط.. ويُمكن أن نطلق على هذه العملية العقل أو الغرض السياسي. وسيقودنا بحثها إلى رؤية أن أساس الأخلاق، ومن ثم أساس السلطة أو لاعتراف بالالتزام، يوجد أولا في التكوين الفردي، ثم الاجتماعي، للأهداف.

الفصل الخامس

العقل والغرض السياسي

لقد قلنا إن تعريف الدولة بوصفها اتحادًا تعاونيًا يعني أن السؤال عن غرضها يصبح سؤالًا عن أغراض أعضائها – وعندما نُفكر فيما يُمكن أن نقوله، مما له فائدة، عن هذه الأغراض تواجهنا حقيقة أنها تعكس حاجات وتعبر عن رغبات. وهذه، كما رأينا، هي التي يتناولها الذكاء بالتحويل إلى خطط.

بيد أنه يحدث، إلى حد ما، أن تلبي الرغبات والحاجات على مستوى الفعل المنعكس والاستجابة العاطفية المباشرة، دون حاجة إلى استعمال الذكاء مطلقا تقريبا. وهذا صحيح فيما يتعلق بالإشباعات الأولى للرضيع، كما ينطبق على بعض الإشباعات لدى الكبار أيضًا: وبالمثل تدور حياة الرجل البدائي في هذا المستوى من التجربة أكثر من حياة الناس الذين يعيشون في المجتمعات المتمدينة.

بيد أننا لا نستطيع أن نتحدث حقًا عن الغرض إلا عندما ينصب تكفيرنا على حقائق الحاجة والرغبة؛ لأن الغرض ينبئ عن نشاط عقلي متميز بوضوح عن الاستجابة الجسدية ولو أنه قد يضم عناصر تربطه بها، فهو لا يوجد إلا عن طريق عملية من عمليات العقل والخيال، ينتهي فيها الذكاء إلى توجيهات ليسير العمل بمقتضاها.

وبهذه الطريقة فنحن لا نُفكر في الغرض بوصفه غاية فحسب ولكن بوصفه غاية تتحقق في العمل؛ وليس بوصفه هدفا فقط، بل بوصفه أيضًا وسيلة للوصول إليه؛ ليس باعتباره رغبة فقط، بل باعتباره خطة أو نمطا للسلوك أو طريقة للحياة لإشباع مزيج من الرغبات.

وينطوي مثل هذا المدخل على فكرة أن النشاط ينبغي أن يكون متفقا مع خطط لتحقيق الإشباع.

والآن، إن هذه الفكرة هي التي حاول الكثيرون أن يجعلوا منها أساسًا للنظرية السياسية ومبدأ موجها بالنسبة للدولة الديموقراطية أو مبررًا له.

وأطلق عليها البعض تحقيق الذات، وأطلق عليها آخرون اكتمال الشخصية، وهناك أيضًا تعبيرات أخرى. ولكنها تشترك جميعًا، كما أشرنا، في فكرة التوافق بين "المثالي"، والتطبيق، أي بين عملية عقلية وعملية سلوكية؛ كما تشترك في أنها تتحد بالفضيلة كما تتحد بالسعادة.

بيد أنه يقال بحق إن هذا المفهوم ينقصه التحديد. فهو أحد تلك الأفكار التي يقول عنها بحق من ينتقدون أولئك الذين يحاولون إيجاد أسس للنظرية السياسية أنها لا تستطيع، كما هي حاليا، أن تمدنا باستدلالات واضحة في صورة نظام واحد، وواحد فقط، يعبر عنها.

وكما كتب ج. س. ريز، "لا يستطيع شخصان أعلنا ولاءهما المشترك، لاستكمال الشخصية، بوصفها المعيار الأساسي للتقييم الأخلاقي أن يتهم أحدهما الآخر بعدم الاتساق المنطقي إذا اختلفا في مفهومهما عن العدالة الاجتماعية.

وإذا فعلا فإنهما إنما يخلطان منهجا في التبرير بحكم أخلاقي؛ وأولئك الذين يدافعون بهذه الطريقة عن نظرية الاستكمال الإنساني، ضد نقادها الحديثين إنما يفشلون في التمييز بين هذين الأمرين"[1].

ومع ذلك فإن تحليل المفهوم الذي ينقده ريز، يُمكن أن يجعله أكثر دقة كما يثبت أن له فائدة في توضيح الأفكار المتعلقة بالغرض السياسي، بل ويضفي عليها وحدة معينة في المفهوم، رغم أنه لا يجعل منه معيارا أساسيًا.

لأن هناك نقطتين مهمتين تؤكدهما فكرة تحقيق الذات هذه، أولهما أن أساسها يُمكن في انفصال الأفراد. فهي تذهب إلى أن كل نفس لها خطتها الفريدة الخاصة بها في النشاط العقلي وهي تشبه خطط الآخرين ولكنها لا يُمكن أن تكون مطابقة لها، خطة تعمل على أساس مجموعة من التجارب الفريدة المتراكمة التي تشترك في المصدر ولكن لا يُمكن القول أبدا بأن طابعها واحد.

([1]) المرجع المشار إليه.

وتكمن النقطة الثانية في الطريقة التي يستعمل بها كل فرد خطته في النشاط العقلي؛ لأنه بتطبيقه ذكاءه على البيئة يصوغ سلوكه عن وعي، وفكرة السيطرة الواعية هذه أساسية في مفهوم تحقيق الذات الذي يعد ما لدى الإنسان من قدرة احتمالية على هذه السيطرة السمة المُميزة له.

وهذا هو تأكيد حرية الإرادة، الذي يذهب إلى أن الإنسان مخلوق "عقلي" و"مفكر" وقادر على تحقيق الفضيلة والسعادة بقدر ما يستطيع التحكم في رد فعله تجاه البيئة وسيطرته عليها وبقدر عدم خضوعه للعوامل الخارجية.

وهذا يعني في الواقع أن نبدأ من قول سبينوزا "إن كل شيء، بذاته له طبيعة محددة خاصة به في حدود كونه إيجابيا وليس سلبيا في علاقته بالأشياء الأخرى غير ذاته؛ أي في حدود ما تسمح حالته بالتفسير على ضوء آخر غير كونه نتيجة لعوامل خارجية... إن طابعه وفرديته يعتمدان على قدرته، المحدودة بالضرورة في إبقاء ذاته، ولا يُمكن تمييزه بوصفه شيئًا مفردا ذا طابع مستمر ومتميز، رغم كونه نظاما يضم عدة أجزاء، إلَّا في حدود نجاحه في الإبقاء على تماسكه المتميز وتوازن أجزائه[1]" وقد حدد جيمس ستيوارت ميل الفردية بنفس الطريقة تقريبا إذ يقول: "إن الشخص الذي نزعاته هي نزعاته الخاصة – أي أنها تعبير عن طبيعته هو كما نمت وتعدلت بوساطة ثقافته هو– يعتبر أن له طابعا. والشخص الذي ليست نزعاته ورغباته خاصة به ليس له طابع أكثر مما لآلة بخارية"[2].

---

(1) ستيوارت هامبشاير "سبينوزا" (1951) ص 77.

(2) "مقال في الحرية" (1924) ص 74.

والواقع أننا نستطيع أن نتخذ من مدى السيطرة الواعية اختبارا للنمو: إذ يقول "جينسبرج" "ويصبح من الممكن أن نتخذ من مدى القيادة الواعية للسيطرة على ظروف الحياة والتوجيه الواعي لهذه السيطرة معيارًا للتقدم"[1].

ويعني هذا أننا نتبين في عملية التفكير الذهنية عنصرا موجها في الأخلاق، وأننا نرى أنه كلما كان هناك قدر أكبر من السيطرة الواعية للنشاط بما يتسق مع المثل العليا الناشئة من مثل هذا التفكير، كان المغزى الأخلاقي للنشاط أكبر. أي أننا نؤكد أنه لا يُمكن أن نضفي على النشاط معنى إلا بوساطة عملية عقلية تفسر التجربة وتنظمها وتستخلص منها غرضا. وهذا أيضًا هو ما نعنيه بقولنا من أن النشاط "عقلي". وكلما كانت هذه العملية أكثر اتفاقا مع نفسها ومفهومة أكثر، زاد احتمال السعادة؛ لأن السعادة، مثل الأخلاق، لا يُمكن فرضها من الخارج. بل هي نتيجة الاتساق ينمو داخليًا. ونحن نستطيع أن نتفق مع "ديوي" في رأيه "إن القول بأن خير الآخرين يقوم، مثل خيرنا نحن، على توسيع المدركات التي تضفي على النشاط معناه مع تعميقها، بعملية من النمو التربوي هو بمثابة عرض رأي ذي أهمية سياسية. أن (تجعل الآخرين سعداء) عن أي طريق آخر سوى تحرير قدراتهم وشغلهم بألوان من النشاط توسع معنى الحياة أمامهم، هو بمثابة إيذائهم وإرضاء أهوائنا تحت ستار ممارسة فضيلة خاصة"[2].

([1]) "العقل واللاعقل في المجتمع" (1947) ص 29.

([2]) جون ديوي "الطبيعة البشرية والسلوك البشري" ص 293.

والآن، إن العامل الأول في السيطرة الواعية هذه يمت إلى العقل أو الفكر أو أي شيء آخر نريد أن نطلقه على ذلك الجزء أو تلك الناحية من الإنسان التي لديها قدرة النشاط الذهني. وينكر العلم الحديث وجود العقل بوصفه موجودا منفصلا عن الجسد كما أثبت التفاعل الوثيق بين النشاط الذهني والجسدي. وهو بذلك يؤيد "هوبهاوس" في قوله "إن وجهة النظر التي نأخذ بها هنا هي أن الإنسان ليس خضوع أي جزء لأي جزء آخر. بل هو عملية من النمو المتبادل؛ وإن الفكر لا يحكم هذه العملية من الخارج بل هو مبدأ التبادلية في داخلها[1]" وإن كان حتى رأي "هوبهاوس" هذا لا يختلف اختلافًا حقيقيًا عن وجهة نظر أفلاطون حيث إنه لابد "تبعا لهوبهاوس" أن يكون هناك تطابق مع الفكر حتى يوجد الاتساق. إذ لا يتطلب الأمر أن نضع عناصر أفلاطون المميزة –الفكر والشهية والانفعال أو العنصر المنفعل– بوصفها موجودات منفصلة مستقلة حتى نجعل مفهومه صحيحا. فالنقطة المهمة هي مكان الفكر أو المبدأ العقلي، أيًا كان مصدره بالنسبة للأجزاء أو العناصر الأخرى: أي أن نحدد ما إذا كان في مركز حاكم باعتباره يحدد طبيعة الاتساق، وهو مفهوم يشترك فيه أفلاطون وهوبهاوس، أم أنه مجرد عنصر مشترك على قدم المساواة مع بقية العناصر في هذا الاتساق.

([1]) "الخير العقلي" 1921 ص 104.

ولا حاجة بنا لأن نتبع تخيل أفلاطون الشاعري بأن نؤكد أن الفكر يحكم من الخارج حتى نثبت حقيقة أن الفكر – لمجرد أنه مبدأ التبادلية – هو أيضًا المقياس أو المبدأ النهائي في الحكم، وبذلك يكون حقيقة هو المبدأ الحاكم كما يقول أفلاطون. إن هوبهاوس نفسه يعترف صراحة، وهو يبحث في موضوع آخسر النهج الذي يصل بوساطته الفكر إلى إثبات ذاته، بمكان الفكر بوصفه مبدأ هاديا؛ والمبدأ الهادي ليس مختلفًا جدًا عن المبدأ الحاكم. فهو يقول: "هناك بذور مبدئية للفكر؛ ولكن البذور المبدئية ليست هي البناء الكامل النضج. وهي تنمو لأنها تقابل في الواقع الظروف الأساسية في الحياة، وليس لأن الحياة التي تخلقها هذه البذور مما يُمكن إدراكه بوضوح. فالفكر تبوأ مكانه، ليس لأن الناس يقبلونه قبولًا واعيًا، بل لأن عدم الفكر يؤدي – لو استمر فيه المرء إلى درجة كافية – إلى شقاء وكوارث"[1]. وهنا أيضًا، من بين الكتاب الأقرب عهدا، "جيلبرت رايل" الذي يعترف "بنوع ما من التفوق للقدرات والميول الذهنية وللعمل الذهني"[2].

ولا يختلف ذلك عن رأي أفلاطون كثيرًا، وهو بخاصة ليس مما يتعارض مع سؤاله البلاغي "أليس إذن بالضرورة مكان المبدأ العقلي أن يحكم، في حدود الحكمة، وأن عليه أن يقوم بوظيفة التبصر لحساب الروح كلها، وأليس مكان "المبدأ المنفعل" أن يكون تابعا له وحليفه؟"[3].

([1]) "الخير العقلي" (1921) ص 121.

([2]) "مفهوم العقل" (1949) من 280.

([3]) الجمهورية 4– 441.

ونحن نجد هذه الطريقة في التفكير مطبقة في كل من الأخلاق والسياسة على حكم الإنسان على سلوكه هو نفسه وعلى الحكم داخل الدولة. فجراهام والاس مثلا يشير محبذا إلى "مفهوم أفلاطون عن اتساق الروح – زيادة كل من الانفعال والتفكير بتعاونهما الواعي"[1]. ولدينا هنا أيضًا فكرة السيطرة الواعية أو الخضوع الواعي للنشاط الذهني أو الفكر. وهو يشير أيضًا، بتحبيذ مماثل، إلى أن "أفلاطون يعلم أن الغرض الأسمى للدولة يحقق ذاته في قلوب الناس بوساطة "اتساق" يزيد القوة الدافعة للانفعال؛ لأن الانفعالات المنفصلة لا تعود تحارب بعضها البعض بل تتركز جميعها في غاية اكتشفها الذهن"[2].

وليس واضحًا ما إذا كان الفكر يجب أن يدخل في أي مفهوم للحياة الطيبة، حيث إن الإنسان مخلوق ذو هدف وليس آلة تحركها رغبات ونزعات عمياء من داخلها أو أنه مجرد انعكاس أعمى لقوى خارجية عنه؛ وما إذا كان الفكر لو دخل في هذا المفهوم يدخل فقط بوصفه العنصر الذي يضفي معنى على التجربة، أي على الرغبة الداخلية والقوة الخارجية؟ إذ أن إضفاء المعنى تقييم، ومن ثم هو تكوين لغرض ما. وبالتالي فهو توجيه للنشاط. والتنسيق بقصد خلق اتساق هو في الواقع بمثابة سيطرة وحكم. ويقول هوبهاوس: "يشير تحليل التفكير إلى مفهوم للفكر بوصفه نزعة لتوفير اتساق المفاهيم؛ نزعة لا يُمكن أن تجد مشروعيتها النهائية إلا في النمو"[3].

([1]) الطبيعة البشرية في السياسة (1929) ص 195.

([2]) نفس المرجع ص 187.

([3]) هوبهاوس "النمو والغرض" (1913) ص 369.

كما أن الأمر لا يتطلب منا أن نفكر في "الفكر" بوصفه قائمًا في فراغ. فهو لا يعمل إلا في علاقته بالتجربة. وفهم هذا هو بمثابة أن نرى أنه لا يوجد تعارض ضروري بينه وبين "مبدأ التبادلية" الذي قال به هوبهاوس.

بيد أن النقطة المهمة هي أنه ليس أيضًا نزعة عمياء أو آلية، أو مجرد انعكاس للعالم الخارجي، بل إن له طبيعة محددة خاصة به. إن النشاط الذهني عليه أن يتعامل مع المادة الموجودة، وعليه أن يدرك بقية الحقائق التي تحيط به؛ وهو يعمل داخل جسد ذي نزعات وحاجات مختلفة تخضع لحدود قدراته هو ويفرضها العالم الذي حوله؛ فهو جزء عامل من ذلك الجسد ووظيفته من وظائف هذا الموجود المادي ويستمد التجربة عن طريقه وحده، ويفصله هذا الجسد عن بقية الموجودات. ومن ثم هو متميز ومتفرد ومنفصل تماما حتى وهو مرتبط في نفس الوقت بالطبيعة الحية والجامدة التي تحيط به.

وهكذا فإن النشاط الذهني أو الفكر هو عنصر في جسد فرد، ونزعة داخله تعمل على توفير الاتساق بين مفاهيمه، إذ هو مقصور بطبيعة على تقييم تجربته هو وتوفير التكامل في نشاطه بحيث يتم الاتساق.

والآن، إن الاتساق الذي نهدف إليه هكذا ليس مجرد أي مزيج ما، ولا هو شيء عام ذو طابع موحد. إنه يمثل فكرة عن الخير تولدت بوصفها جزءًا من النشاط الذهني للموجود الذي يتعلق به الأمر وتطبق في جماع نشاط هذا الموجود نفسه. وطبيعي أن هذه الفكرة لا تبلغ بالضرورة حد الكمال، كما أن تطبيقها ليس بالضرورة كاملا. وهي ليست فكرة جامدة، بل هي تتغير بالتجربة وتكيف نفسها للحقائق التي تعرف بالتدريج عن تعارض بعض النزعات والرغبات وظروف رفع بعضها وعن الحدود التي تفرضها الطبيعة والعالم الخارجي، وعن الإمكانيات الأكثر خفاء للإعلاء.

وعملية التعلم لا تتم إلا بوساطة التجربة المباشرة أو "التعليم الداخلي" أي تمثيل التجارب التي يلحظها الآخرون حتى تصبح جزءا من التجربة الشخصية.

ويتوقف وجود السعادة أو تحقيق الذات ومداه، أولا: على مدى ضم التجارب وتنسيقها في فكرة متسقة، أي مدى اتساقها مع نفسها ومع الحقائق التي حولها؛ وثانيًا: على مدى تطبيق المرء لها وحياته حياة متسقة معها.

وهذا، الذي يعد في جوهره مفهوم هوبهاوس عن الاتساق، هو أيضًا مفهوم جرين عن الحياة الفاضلة عندما يكتب: "إن شرط الحياة الأخلاقية هو أن يكون الإنسان متمتعًا بالإرادة والفكر. والإرادة هي قدرة لدى الإنسان تجعله محددًا في تصرفه بفكرة إشباع ممكن لنفسه.

والتصرف الإرادي هو التصرف المحدد على هذا الوجه... والفكر العملي هو تلك القدرة في الإنسان على تصور كمال طبيعته بوصفه غرضًا يتحقق بوساطة العمل. وجميع الأفكار الأخلاقية تنبع من الفكر، أي من فكرة الكمال الذاتي الذي يُمكن تحقيقه عن طريق عامل أخلاقي. ولا يعني هذا أن العامل الأخلاقي في كل مرحلة من مراحل تقدمه يستطيع أن يحدد لنفسه هذه الفكرة في صورة مجردة"[1].

وهكذا فإن إقامة تحقيق الذات على أساسين من الفكر والإرادة، أو على فكرة في الخير وتطبيقها عمليًا لا يعني، أيًا كان الحال، أننا ندعي بأن لأحدهما طابعًا عاما أو أية مطابقة ضرورية للآخر. فمثل هذا التحليل لتحقيق الذات لا يجعله معتمدًا على مطابقته لخير مثالي أو فكر عام، ولا يجعل الاتساق الذي يسعى إليه، والذي يتضمن أكبر قدر ممكن من الإشباع لجميع الرغبات، قاعدة عامة تفرض. بل إنه يُنبي عن النمو بوصفه جزءًا من تفرد كل شخص بنشاط عقلي خاص به يتمخض عنه، عندما يسلط على جماع التجربة، ما يُمكن أن نطلق عليه نظرة شاملة أو فلسفة عملية للحياة وما يتسق معها من تكامل في السلوك.

(1) "أعمال جرين" المجلد الثاني ص 337.

وليس في ذلك وقوع في الخطأ الظاهر من مغالاة فيما نطالب به "العقلية" الإنسانية. فنحن نستطيع أن نعترف مع فرويد وماركس، مثلًا، وأن نتعلم منهما الكثير عن العقبات التي تقوم داخل أنفسنا وتلك التي تقوم داخل المجتمعات البشرية بصفة عامة في وجه تحقيق التوجيه العقلاني والاتساق الاجتماعي بيد أن مثل هذه الدروس عن دراسة الإنسان وبيئته وتاريخه لا تضع قوانين يخضع لها إلا بمعنى قوانين علم الطبيعة مثلًا.

بيد أن قانون الجاذبية لا يمنع الناس من الطيران. إن ما تمنحه إياه هذه الدروس من معرفة جديدة هي جزء من معداته في تشكيل نفسه وبيئته – مُستعملًا ذكاءه – لتحقيق خططه.

إن الحتمية الاجتماعية، بتأكيدها لأهمية القوى البيئية واللاعقلانية واللاشعورية التي تحدق به والتي كثيرًا ما تكون حائلًا دون التوجيه الذكي الهادف، هي تصحيح للتفائل الكاذب أو التشاؤم القدري، ولكنها ليست دليلا على أن الإنسان بالضرورة ألعوبة في يد قوى عمياء؛ لأن معرفتنا بهذه القوى لا تعني أننا لا نستطيع أن نتدخل، أو أننا وقد عرفناها لا نستطيع السيطرة عليها، ولو أننا نعترف بأن قوتها وتعقيدها يشجعان البعض على استبدال تفاؤل العقلانيين السابقين المبالغ فيه بحتمية قدرية.

ومن المهم وقد بلغنا هذه المرحلة أن نشير إلى أن تعبير، العقل، (Reason) يستعمل هنا ليدل على ذلك النشاط الذهني الذي يقصد به تنظيم المدركات. وهو بهذه الصورة تجريبي حيث إنه مرتبط بالتجربة ويتضمن تفسير التجربة. ومن ثم فهو شيء مرتبط بالنفس أيًا كان مدى استهدافه إنتاج العمومية عن طريق استيعاب جميع التجارب لجميع النفوس.

وهنا يُمكن اللبس الذي يحيط به؛ لأن هناك من ناحية أخرى فكرة "العقل البحت" بوصفه واقعًا موجودا بذاته بصرف النظر عن معرفتنا إياه، ولكنه شيء معرفته قدرة من قدرات عقلنا، وهو أيضًا موضوعية نظرية تعبر عن جوهر عام أو وحدة عامة وهكذا يضفي تعميمًا على نشاط عقلي مفرد منفصل ويحدد مشروعيته. أو – تعني آخر – هو ليس ذلك الشيء الكامل الذي يدعي بعض الأخلاقيين، كما يشير "ج. رايلي"، وجوده قائلين: "إن عقل كامل "العقلية" وهو ما لم أصل إليه أنا نفسي بعد"[1]. بل إنه ذلك الشيء غير الكامل الذي لا تثق فيه المدرسة المثالية في النظرية السياسية لأنه محدود بطبيعتي المحدودة والذي أشعر به في نفسي ولابد لي، رغم انتقاد هؤلاء الأخلاقيين، من أن استعمله بوصفه أفضل مرشد متاح لي.

([1]) "مفهوم" العقل (**1949**) ص **315**.

وهذا هو نفس التباين الذي يضعه ديوي[1] عندما يقول "إن النمو العلمي الجديد يؤدي إلى استبدال العقل بالذكاء.... "فالعقل" يعني شيئين في نفس الوقت؛ نظاما فطريا لا يتغير من نظم الطبيعة ذا طابع فوق التجريبي. وعضو العقل الذي يدرك بوساطة ذلك النظام العام. والعقل في كلتا الحالتين هو المعيار النهائي الثابت بالنسبة للأشياء المتغيرة – وهو القانون الذي تطيعه الظواهر المادية والحكم الذي يجب على النشاط البشري أن يطيعه؛ لأن علامات "العقل" بمعناها التقليدي هي بالضرورة الكلية والسمو على التغيير والإحاطة بحدوثه وفهمه.

والذكاء، من ناحية أخرى، مرتبط "بالحكم"؛ أي بانتقاء وتنظيم الوسائل لتحقيق النتائج واختيار ما نأخذه على أنه غاياتنا. والإنسان ليس ذكيا بفضل أن له عقلا يلتقط حقائق أولية غير قابلة للإثبات عن مبادئ ثابتة لكي يعقلها مستخلصا منها الجزئيات التي تخضع لحكمها، بل بفضل قدرته على تقدير إمكانيات موقف ما والعمل وفق تقديره".

والآن، إن ثاني هذين المفهومين هو الذي يقابل المعنى الذي نستعمل به تعبير "عقل" هنا، أي القدرة على تقدير موقف ما. بيد أنه يجب أن نتذكر في نفس الوقت أن كل موقف من هذه المواقف هو وجه من الموقف الكلي في مجموعه الذي هو الكون، وكل لحظة من هذه اللحظات التي نقدرها هي نقطة في التاريخ، وأن كل حادث محدد من هذه الحوادث هو حلقة عابرة في عملية التغير الدائمة.

([1]) "في البحث عن اليقين" ص **203**.

ومن ثم يجب أن يكون هدف العقل إدماج هذا الفهم الشامل الذي يتضمن العموميات والكليات في تقديره للموقف.

والعقل، على هذا الأساس، هو تلك العملية من التفكير العلمي التي كتب عنها و. ك. كليفورد أن "الحقيقة التي تصل إليها ليست تلك التي نستطيع أن نخضعها للتأمل المثالي دون خطأ، بل تلك التي نستطيع أن نتصرف على هديها دون خوف"[1].

ويجب ألا ننسى أبدا إلى أي حد هي مرتبطة تماما بحدود تفكيرنا وإلى أي حد هي نتاج طبيعتنا. وهي ليست "العقل" "بالمعنى الفني الذي تضفيه عليه التقاليد الفلسفية الكلاسيكية" من أنها هندسة فطرية لا تتغير. بل إنها تقوم على إدراك الدور الجوهري الذي يلعبه الإنسان نفسه في عملية المعرفة، وعلى ذلك الأسلوب التجريبي الذي جعل في وسع كليفورد أن يبين عدم صحة مسلمات هندسة إقليدس ومن ثم يمهد الطريق لنمو النسبية في علم الطبيعة[2]. إذ أن الإنسان محدود بتجربته وبما يتعلمه من تجربة الآخرين" والعقل هو محاولة من جانبه لتفسير الطبيعة، بصورة منظمة، كما يجدها في نفسه وفي بيئته. فهو ينسج من تقديره للموقف في مجموعه نمطا ينطوي على عمل تقييمات.

([1]) في "أهداف التفكير العلمي وأدواته".

([2]) فصل "عن انحناء الفضاء" في "المعنى السليم للعلوم البحتة" بقلم و. ك. كليفورد (**1946**) ص **195**. "إن هذا الافتراض (المتعلق بالدودة التي بداخل أنبوبة دائرية) مشابه تماما للافتراض الذي نقوم به عندما نؤكد أن مسلمات هندسة إقليدس، التي علمتنا التجربة أنها تكاد تكون صحيحة تماما فيما يتعلق بالجو الذي حولنا مباشرة، صحيحة أيضًا فيما يتعلق بالفضاء كله؛ فنحن نفترض أن فضاءنا ذا الأبعاد الثلاثة واحد. بيد أن الدودة لديها أسباب تبرر ما تسلم به أوجه مما لدينا، لأنها تكون قد زارت كل جزء من فضائها ذي البعد الواحد. إن الدودة ستسلم فورا بأن الفضاء محدودة".

هذه هي فلسفته أو نظرته الشاملة في الحياة التي لا تعتمد في قيمتها على عموميات يُمكن إثباتها، بل على قدرتها في أن تضفي نظاما ومعنى على التجربة، ومن ثم على أن لها "أسبابا وجيهة" تبررها.

وما يهمنا فيما نحن بصدده أن الإنسان ينظر داخليًا إلى حاجاته وخارجيًا إلى ظروف إشباعها. وصحيح أن هناك جوانب عديدة من طبيعة الإنسان تحتاج إلى إشباع. وبعض هذه الحاجات أكثر أولية من غيرها– الطعام والمأوى والجنس مثلا. بيد أنه حتى مع هذه الحاجات توجد طرق مختلفة لا حصر لها لإشباعها، وقدرة شيء ما على هذا الإشباع نسبية، لا فيما يتعلق بطبيعته وتكوينه فقط، ولكن أيضا بالنسبة لما يدور في عقل الشخص صاحب الحاجة التي تتطلب إشباعًا. فالطعام ليس كمية من البروتين أو السعرات أو الفيتامين فقط.

إن جسم الإنسان قد يحتاج إلى حد أدنى من كل منها حتى يظل سليما من الناحية الصحية، ولكن لا يقتصر الأمر على أن مركباتها التي تلائم كل شخص تختلف اختلافا بينا، بل إن الاختلاف في الأذواق بسبب التفضيل الواعي المتصل بالارتباطات العقلية للتجربة أو التخيل أو العادة قد تُؤثر في قيمتها الغذائية الفعلية بصورة حيوية.

فإذا كان القول بأن غذاء شخص قد يكون سم آخر، صحيح تماما بسبب الاختلافات في النشاط العقلي والتركيب الجثماني، فإلى أي حد يكون أكثر صحة بكثير فيما يتعلق بتلك العناصر في الطبيعة البشرية التي تعد أكثر تعقيدا وتنوعا من الحاجة إلى الطعام.

وحتى فيما يتعلق بالمأوى، فبينما قد يهلك عضو من أعضاء مجتمع "متمدين" في العراء إذا لم يجد سوى السماء غطاء والأرض يساطا، وهو ما يعتبره غواة الترحال في العراء نعيما، قد يصاب أعرابي من الرحل بانهيار كامل إذا عاش في ظروف بلد صناعي حديث.

ويكشف لنا علم النفس عن أن حاجة "الجنس" (Sex) الأولية مسألة شديدة التعقيد في تعبيراتها، ويبين علم "الأنتروبولوجي" أنها تؤدي إلى مجموعة ضخمة كثيرة التنوع من ألوان الممارسة والأنظمة. "لقد كان من المسلم به في الماضي أن هناك نمطا قياسيا معينا للرغبة الجنسية والسلوك الجنسي وأن الأشخاص الذين لا ينطبق سلوكهم الجنسي على هذا النمط المحدد لابد من اعتبارهم غير طبيعيين. ولم يحفل معظم الكتاب في الموضوع بوصف هذا النمط القياسي بالضبط. فقد كان المفروض أن الإنسان يعرفه بطريقة غريزية. بل إن الاعتقاد ساد في وقت من الأوقات بأن أولئك الذين يخرجون على النمط المألوف في السلوك الجنسي يفعلون ذلك عمدا وبقصد شرير، ولكن هذه الفكرة قد استبعدت إلى حد كبير"[1].

([1]) ك. ووكر، ب. فلتشر "الجنس والمجتمع" (**1955**) ص **202**.

ومُنذ ما قام به فرويد وهافلوك اليس وخلفاؤهما لا يُمكن أن تبدو مثل هذه الفكرة إلا ساذجة وغير ملائمة، على الرغم من أنها ظلت الأساس الرئيسي للقانون والاتجاه الاجتماعي فيما يتعلق بالموضوع. ومما له مغزى أن هذا يصدق بصفة خاصة على الأنظمة الاجتماعية التي تأثرت بالسلطة الدينية أكثر منها بالإنسانية (Humanism) العلمية. إذ أن من بين أهم دروس هذا الكتاب –بل إنه في الواقع يكاد يكون اتجاهه الدائم– هو الدرس الخاص بالارتباط بين الإخفاق في بلوغ نمط من السلوك، بقصد تحقيق الذات، لإشباع هذا الجانب من طبيعة الإنسان، والمخاوف وألوان الكبت التي تولدها فيه سلطة تدعي الحق لنمط قياسي وتعلمه أن يستهجن تلقائيته ذاتها ويخشاها "إن الفرد الخائف يتلقى معيارا تحكميا عن السلوك، الحسن، فرض عليه أصلا من الخارج تحت تهديد العقاب، ويجعله أساس تحبيذه لذاته. إن تلقائيته هي ما يجب كرهه واحتقاره ونبذه واستهجانه. ذلك الجزء منه الذي إذا سمح له بالظهور معبرا عن نفسه عرضه مرة أخرى "لغضب الآلهة".

ويبعد الإنسان عن نفسه الخوف من السلطة بفعل متصل من غزو الذات أو عقاب الذات. ولكن ثمن السلام هو فقدان حيازة الذات؛ لأن ما سلم فيه هو إرادة الحرية، وما حل محلها هو إرادة الطاعة. إن هذا الفعل، من جعل مطالب سلطة يخشى منها هي مطالب الإنسان نفسه، هو الكبت. وهو نتيجة حكم أخلاقي مصدر الأمر فيها كله من الخارج. وهو نبذ للمسئولية الشخصية فيما يتعلق باتخاذ القرارات والتصرف. وبهذه الطريقة يعرف "الخير" بأنه ما يقال لنا أن نفعله أو نكونه، و"الشر" بأنه أي شيء نريد أن نفعله أو أن نكونه مما لا يتفق مع الأول"[1].

(1) نفس المرجع ص 147.

والدرس الذي لا شك فيه هو أن تحرير النزعة يعتمد على إدراكها الواعي، وأن تحقيق الذات لا يُمكن أن يبنى إلا على مثل هذا التحرر متبوعا بتحديد عقلي من جانب الذات لنمط من السلوك تحصل فيه على تحقيقها. والرغبة أو النزعة التي لا تدرك إدراكا واعيا تصبح كبتا وتتعفن لتصير مرضا عصابيا يحدق بنمو الشخصية ويمنع تحقيقها في تناسق؛ لأن المسئولية الشخصية هي شرط تحقيق الذات. "عندما نتخذ قرارا بحرية على مسئوليتنا لا يوجد كبت. فنحن قد اخترنا أحد بديلين أمامنا بناء على ما ارتأيناه، ونحن نعرف، بالمعنى الشخصي الكامل، ماذا نفعل. ولما كان هذا الاختيار هو سحب اختياري للمصلحة والاهتمام من البديل الذي نبذناه فإننا نكف عن الرغبة فيه، ولما كنا لا نعمل تحت ضغط خارجي فإن طاقتنا لا يستنفد منها شيء في مقاومة الحركة في الاتجاه الذي اخترناه. إن العمل الذي يشرع فيه الإنسان بهذه الطريقة مجد ومثمر بصرف النظر عما إذا أصابه النجاح أو الفشل لأنه، من كل قلب الإنسان: عمل شخصي حقيقي وليس "رد فعل" لضغط خارجي، وهو يزيد حيازة الذات واحترام الذات، بينما الأفعال التي تتم تحت ضغط تؤثر تأثيرا عكسيا بلا استثناء"[1].

[1] الجنس والمجتمع ص 7- 148.

ونتيجة هذا التحليل بيان أن الحاجات، حتى الجسدية الأولية منها، يجب أن تفهم على ضوء تقييمات خاصة بالعقلية الفردية. فهي ليست منفصلة عن الشخصية كما لو كانت قوى موضوعية تتسم بالتعميم تحدث في الناس رد فعل ولابد من أن يعبروا عنها بطرق محددة سبقا، بل هي تتأثر دائما بما يدور في العقل. والواقع أنه يكون أقرب إلى الحقيقة أن نقول إنها لا تصبح واقعا إلا بهذه الطريقة. ففكرة النزعة الجسدية غير سليمة بالمرة. فالإشباع يتم على نسق تتداخل فيه الإشباعات العقلية والعاطفية والجثمانية لتكون وحدة متناسقة، بيد أنها وحدة قد تأخذ صورا مختلفة عديدة. فمثلا "إن الدافع الجنسي يصبح أحد تعبيرات عديدة لنزعة الخلق"[1]. وقد يتحول الجانب الإحساسي في إشباع النزعة كلما عملت التجربة على تنمية ثقافة العقل. إن ما يكون في أول الأمر إشباعا بحتا لنزعة يصبح شيئا غير ذلك، إلا في حدود أنه يعبر عن فكرة، وهناك تركيز متزايد إلى حد ما على ما هو نمط واع للمرغوب فيه تتحدد به جميع النواحي الإحساسية. بل إنها قد تختفي تماما في عملية من الإعلاء. وفي حدود أن هناك، على هذا الأساس، مفهومًا للمرغوب فيه ومطابقة للسلوك معه، فإن هذا الموضوع يهيئ لنا مثالا جديرًا بالاهتمام في تطبيق حقيقة أساسية على تحقيق الذات. لأن ما نراه يحدث هنا هو نمو ما أطلقنا عليه فلسفة في الحياة، بوصفها أمرًا متعلقًا بالمسئولية الشخصية، باعتبار أن هذا النمو خطوة أولى نحو طريقة عقلية في الحياة– متفقة معها.

(1) نفس المرجع ص 69.

إن مثل هذا الرأي من جانب علماء النفس الحديثين يشبه رأيًا لاسبينوزا إذ يقول "نحن لا نستطيع أن نكون شيئًا آخر غير ما نحن، وجماع دراستنا وحكمتنا هو أن نفهم تماما وضعنا في الطبيعة وأسباب ما بنا من نقص وبعد أن نكون قد فهمنا، أن نذعن؛ أن أكبر سعادة وراحة فكر للإنسان لا يأتيان إلا بوساطة فهمه لنفسه تماما فهما فلسفيا"[1]. ومثل هذا الفهم من جانب الإنسان لنفسه لابد أن يتم، بطبيعة الحال، على ضوء بيئته. فهو فهم نسبي تماما. إذ أنه لا يستطيع أن يفهم نفسه في فراغ، بل – كما يقول جرين– في علاقته بالأشخاص الآخرين والأشياء الأخرى. والواقع أن بيئته ليست شيئا آخر سوى عالم التجربة، وكلما زاد مقدار ما يستطيع عقله استيعابه منها وما يدخله منها في فلسفة الحياة الخاصة به زاد كل من قدرته على تحقيق الذات وإمكانياته في الوصول إلى السعادة. إن "هذا السلام الذي لا يتأتى عن طريق الفهم" هو قبل كل شيء نتيجة نظرة مستقرة وشاملة ومرضية لنظام الأشياء ومكانه منها، نظرة تكيف طريقه في الحياة في علاقتها بذلك النمط الموحد للهدف الذي تكونه. بيد أن هذا النمط يجب أن يكون مسألة مسئولية شخصية يتولد عن الذات.

(1) ستيوارت هامبشير "سبينوزا" ص 121.

وبينما أنه صحيح أن السعادة تأتي عن طريق هذا الاتساق بين الإرادة أو التنفيذ وبين العقل، فإنه صحيح أيضًا أن كل عنصر من عناصر تجربة الإنسان يغفل إدماجه في فلسفة يقلل من قيمتها باعتبارها موجها ويضعف من قدرته على تحقيق السعادة. فكلما قل ذلك الجزء منه الذي يحظى بالإشباع، زاد احتمال وجود عامل متنافر في طريقة حياته يجعله غير راض. وإذا دفعه كبت ما على تفكيره إلى السعي وراء "الهرب من الحرية" عن طريق الامتناع عن مواجهة بعض حقائق طبيعته – من متعة محتملة أو من حد ضروري– فإنه يضيق من نطاق إشباعه وسيجد إن عاجلا أو آجلا أن حياته لا تتسق مع تجربته.

وقد ينجم عدم الاتساق هذا إما لأن هدفه لا يشمل تجربته أو إما لأن سلوكه لا يتطابق معها. وعدم الاتساق هذا هو النقيض بالنسبة لتحقيق الذات.

ويعني هذا أن نقول، مع هوبهاوس، أنه يجب إشباع جميع أجزاء طبيعة الإنسان، في حدود قدرتها على الاتساق، إذا أريد له أن يحقق ذلك الاتساق في الإشباع الذي هو تحقيق الذات. ولكنه يعني أيضًا تأكيد أهمية الدور الذي يلعبه العقل أو الذكاء في هذه العملية بوصفه الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بوساطتها إدراك جميع أجزاء طبيعته وتشكيلها في كل يتفق مع فلسفته في الحياة. وينبغي أن نؤكد أن ذلك قد يؤدي إلى عدم تحقيقه أية سعادة من إشباع نزعة ما أو جزء من طبيعته وأنه قد يرجع عن اهتمامه به أو رغبته فيه. لأن ذلك يعني أن رفض الاعتراف بنزعة، وليس رفض إشباعها، هو الذي يتولد عنه عدم الاتساق.

لأنه من الأهمية بمكان ألا يرتكب المرء خطأ التفكير على أساس قوالب جامدة. إذ واضح تمامًا من فكرة الهدف نفسها أن الإنسان في حالة مستمرة من الأيلولة. فأجزاء طبيعته "نزعاته أو رغباته" ليست عناصر ثابتة لا تتأثر بنشاطه الذهني. بل على العكس من ذلك، فبينما أنه صحيح أنها كثير ما تُؤثر في عمل العقل، فإن العقل بدوره يضفي عليها معنى ويوجهها ويقوي بعضها ويضعف البعض، حتى نصل إلى النقطة التي لا يكون فيها تناقض في قولنا إن بعض الألم الجثماني قد ينتج عنه متعة ذهنية أو أن بعض المتعة الجثمانية قد ينتج عنها ألم ذهني، وفي هذه المرحلة يكون كل منهما قد فقد مغزاه الأول: فالأول صار إشباعا والثاني صار إخفاقًا. فحاجة من الحاجات حلت محل أخرى؛ وواحدة ضمرت وأخرى نمت؛ وكل ذلك نتيجة عملية لعب فيها النشاط الذهني دورًا أساسيًا في تكوين الهدف، إما بوساطة تداعي الأفكار عن طريق التخيل وإما بوساطة التفكير المنطقي الواعي، وإما بوساطة "التعليم عن طريق التجربة". وهكذا تصبح صورة الإنسان بوصفة مركبا بذاته من الحاجات غير صحيحة، لأنه صار مركبا آخر منها.

والآن، إن عالم التجربة الذي تكامل بفعل العقل فصار ما أطلقنا عليه فلسفة الحياة أو نظرة شاملة إلى الحياة يشمل، بطبيعة الحال، جميع الوقائع الاجتماعية للإنسان. إذ على الرغم من أن هناك عنصر التفرد في كل إنسان، فهو ليس "روبنسون كروزو" بل هو بطبيعته وبالضرورة عضوًا في كيان اجتماعي. وكل من حاجته إلى الآخرين وحاجتهم إليه جزء لا مندوحة عنه من تجربته. وهو لا يستطيع أن يهمل هذه الحقيقة أو أن يغمض عنها عينيه أكثر من الوقائع المادية الأخرى في طبيعته وبيئته. إذ يجب عليه أن يتعلم ما يريد والظروف التي يستطيع فيها الحصول عليه. وعليه أيضًا أن يكتشف ماذا يتوقع منه الآخرون وما هي المتع أو الآلام المرتبطة بإرضائهم أو عدم إرضائهم فيما يتوقعون منه.

والعملية عملية فردية في أنه هو وحده الذي يستطيع تفسير تجربته الشخصية وصياغتها متكاملة في نمط ذي معنى. ويكون المفكرون السياسيون الفرديون على صواب في حدود هذا المعنى. بيد أن هذه العملية هي أيضا عملية يقوم فيها المُجتمع بدور مهم. فجزء كبير من تجربة الإنسان يترتب على حقيقة كونه ينتمي إلى جماعات اجتماعية طوال حياته.

ومُنذ لحظة ميلاده يخضع لتأثير الآخرين: فهو يقلدهم، وهم يعلمونه، وهو أيضًا يتعلم من تجاربهم وسلوكهم وأفكارهم؛ إنه يدخل في تقليد اجتماعي كامل يرثه من الماضي، وهو يتجاوب مع مكان وظروف المجتمع الذي يجد نفسه فيه.

بيد أن هذا التحليل لتحقيق الذات ينبني عليه إدراك أن الخطر الذي ينجم عما يترتب على فرديته من شذوذ أو خروج على المجتمع، وهو الأمر الذي يعد خطرا بالنسبة للمجتمع ولكنه ذو معنى بالنسبة له، أقل من خطر تعرض فرديته للخضوع لنمطية لا تمت إلى تجربته بصلة ومن ثم لا يُمكن أبدًا أن يصوغها عقليًا في كل متكامل ولا يتولد عنها إحساس بالتوجيه فيه وتتركه هائمًا يحس بالإخفاق. وبهذا يضيع هدف إيجاد الحياة الطيبة والسعي لتحقيقها في خضم لا معالم فيه من العادات الاجتماعية والتقاليد والإذعان الذي لا معنى له، ولا يتحقق الهدف السياسي.

ذلك لأن فكرة إمكان تحقيق الهدف السياسي عن طريق الطاعة لمثل هذه النمطية التي تصنعها سلطة ما وتفرضها، فكرة خاطئة في أساسها. فهي لا تُؤدي إلى إحساس بالإخفاق في المواطن فحسب، ولكنها تهدم نفسها بنفسها من وجهة نظر المجتمع الذي لا يستطيع أن يخلق الإحساس بالجماعة والمُشاركة الإيجابية في تحقيق الغايات المشتركة إلا إذا كانت قائمة على أساس من قبول أعضاء المجتمع لها قبولًا عقليًا. إن العبد أقل إنتاجا في العمل من الرجل الحر، والجنود المرتزقة أقل فعالية، كمقاتلين، من المواطن المسلح الذي يقاتل في سبيل مدينته.

إن الشعور بالأهداف المُشتركة وبأن الإنسان مطلوب للعمل المشترك وبالمشاركة في النشاط الخلاق هي التي منحت الكثيرين – لا في وقت الحرب فقط – الإحساس بتكامل الحياة وباستكمال الشخصية (Personal fulfilment)، كما جعلت في الإمكان تحقيق أعمال جماعية من نوع سام إلى حد كبير جدا.

ومما لا ريب فيه أن الخطر قد يحث الناس على بذل جهود غير عادية؛ ولكن الأمر كان فيه شيء آخر أكثر من ذلك؛ لأنه حتى عندما لم يكن هناك إحساس شديد بالخطر الشخصي، أضفي إدراك أن النشاط الموجه لخدمة أهداف مشتركة معنى أكثر سموا على هذا النشاط، وكانت النتيجة ترابطا اجتماعيا غير عادي وتحقيق أعمال اجتماعية غير عادية.

ولمثل هذا التحليل للعقل والهدف السياسي نتائج ذات مغزى فيما يتعلق بالأنظمة. فهو يؤكد أهمية التنمية الواعية لمفهومات الهدف المُحددة عقليًا. وهو يعطي أهمية خاصة لحرية المناقشة بوصفها الوسيلة التي لابُد منها لتحديد مثل هذه المفهومات وللوصول إلى اتفاق حولها. إذ أن بحثها في وضح النهار بلا قيود تضعها مسلمات سابقة أو ممنوعات، وقبول إخضاعها لاختبار التجربة، تجعلها في الغالب مثلًا عملية مرضية؛ لأنها يجب أن تستجيب لمطالب التجربة إذا أريد لها أن تكون هي نفسها مرضية. وهذا يعني أن كل شخص يجب أن يسهم فيها بتجربته الشخصية حيث إن فيها عنصرًا فرديًا أو فريدًا.

ومن المُحتمل جدًا أن يُؤدي التشابه في التجربة إلى اتفاق، ولكن لا يُمكن أن يكون هناك يقين مطلق في الاتفاق، وغاية ما نستطيع أن نفعله هو أن نشجع تبادل الرأي بين الناس عن تجاربهم، أي تبادل الأفكار. بيد أن الحكم أو التقييم إنما يصدره الذكاء الفردي، وحيثما يوجد اختلاف فإن أقصى ما نستطيعه هو أن نستهدف حلا وسطا مرضيًا إلى حد ما. وهذا يُؤكد الأولوية الجوهرية للتربية؛ ولنوع بذاته من التربية يهدف قبل كل شيء إلى تنمية المسئولية الشخصية، وكذلك إلى بث السعي الحر وراء المعرفة، كما يؤكد تفضيل أنظمة الإقناع على أنظمة الأمر، ويشجع على إدراك الشخصية الفردية لا على الإذعان، واحترام الفرد أكثر من احترام الوظيفة الاجتماعية، وتجديد الهدف السياسي أو الاجتماعي باعتباره هدفا مشتركا، أي باعتباره اتفاقًا بين تقييمات شخصية. وهو يعني أيضًا أن يرى المرء في مثل هذه الوحدة في التقييم والمشاركة في الهدف أساسًا لذلك الاتحاد التعاوني الذي هوا لدولة والذي يجب أن تعكس أنظمته هذه العملية.

وهكذا تكون النتائج المتعلقة بالأنظمة هي الاعتراف بالحاجة إلى تشجيع المشاركة الواعية في الأهداف التي يقبلها الذكاء أو العقل قبولا حرا. ولا يتولد النشاط الخلاق إلَّا من مثل هذا القبول. ومن ثم فلابد أن تتضمنه الأنظمة وأن تعمل على تسهيل النشاط المتناسق. ولما كان تحقيق الذات أو إتمام الشخصية يتطلب أن يعيش المرء حياته وفقا لفلسفة عملية للحياة أو خطة موضوعية للعيش بمقتضاها تُعبر عن مُحاولة لتنسيق عقلي للحاجات والرغبات، فإنه يتبع ذلك أن القانون والسياسة الاجتماعية يُمكن تقييمها تبعًا لقدرتهما على إثارة القبول الإيجابي لدى أعضاء المُجتمع. إذ بقدر تطبيقها لوجهة نظرهم في الحياة يكون في طاعتهم لها استكمالا لشخصياتهم. بيد أن هذه ليست حالة تعمل فيها الإرادة العامة على إكراه الناس على أن يكونوا أحرارًا، لأن القبول يجب، حتى يكون خلاقا بهذه الطريقة، أن يكون في كل حالة قرارًا واعيًا أو قابلًا لأن يكون كذلك.

وهذا هو السبب في خطأ تصورنا أنه يمكننا ونحن مطمئنين أن ننسى فردية كل شخص أو إدماجها في شخصية الشخص الوسط، محاولة منا في تجنب ما يطلق عليه من باب التحقير الفردية "الذرية"، وتصور أن الوقائع "الاجتماعية" وتلك المتعلقة بسلوك الجماهير المنظمة تنظيما اجتماعيًا هي وحدها التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار.

وحقيقة الأمر أن الإنسان ليس آلة كل ما يتطلب الأمر أن نعرفه عنه هو مشتملات بيئته لأنه يعكسها كما يتبع المعلول العلة. ففي سلوكه دائمًا عنصر من حرية الاختيار. والواقع أننا نتحدث ونتصرف دائمًا على أساس افتراض ذلك. ولو أننا كنا لا نفعل ذلك لما كان هناك معنى للتحبيذ أو اللوم. فكما أننا قد ندين أنفسنا ونأسف على تصرف صدر منا ونشعر بالندم لصدوره منا ونعتزم أن نتصرف بطريقة أخرى في المستقبل، وهو ما لم نكن نستطيع أن نفعله لو أننا تصرفنا تصرفًا مختلفًا، فكذلك يحق لنا أن نطري أو نلوم سلوك شخص آخر أو سلوك المجتمع.

إن المغالاة في أهمية البيئة قد تكون النتيجة الطبيعية للتقليل من أهميتها في الماضي؛ بيد أن رد الفعل للتطرف في تأكيد فردية الإنسان، بوضعه موضع "النقيضة" المباشرة مقابل المجتمع – "الإنسان ضد الدولة" لسبنسر– كان أشد مما ينبغي بكثير. إذ صحيح أن الفرد لم يعد يعامل على أنه عبد لحاكم فرضته قوة عليا أو مخلوق من مخلوقات دولة مطلقة السلطة، ولكن اعتبر نتاجا حتميا لعملية السببية الاجتماعية البحتة ولعملية خلق المجتمع المنظم. ولكن أكثر ما يُمكن أن يُقال في هذا الصدد هو إن المجتمع يلعب دورًا كبير المغزى في نمو الفرد وإن الدراسات الاجتماعية تهيئ توجيها وتوحي باحتمالات. وعلينا أن نقبل دائما فكرة تفرد التجربة وتباينها باختلاف الموضوع نظرا لحقيقة أن التجربة لا يُمكن أن تتبلور إلا في العملية العقلية التي يقوم بها عقل الفرد.

ومما لا ريب فيه أن للبيئة والظروف الاجتماعية أهمية بالغة، ولكنها ليست كل شيء. فوقعها على الفرد غير قابل للمعرفة الدقيقة في جميع آثاره. إذ أنها من ناحية والفرد من ناحية أخرى معقدين تعقيدًا بالغًا ولا يُمكن أن نفترض مطمئنين أن شخصين متماثلان تماما. بل الواقع أننا لا نستطيع التنبؤ بتصرفات الإنسان، كما ينبغي أن نفعل لو كان من الممكن إثبات أن سلوك الإنسان هو رد فعل حتمي لأسباب خارجية معروفة أو ظروف اجتماعية بذاتها. ومع ذلك فمما لا ريب فيه أن هناك عناصر من الانتظام وإمكان التنبؤ، كما يظهر من التحليل الإحصائي لاتجاهات الجماعات. فإذا أردنا أن نتنبأ مثلًا بأي حزب سياسي أو أية سياسة سيفضلها بلد ما، فإن معرفتنا بجميع حقائق الموقف قد تعطينا أساسا غير سليم بالمرة للتنبؤ. ولكننا من ناحية أخرى إذا عرفنا القرار الذي اتخذته فعلا جماعة ممثلة لمجموع المواطنين، كما يحدث في الانتخابات الفرعية أو استفتاءات معهد جالوب مثلا، فنحن نجد بالتجربة أنه من المتوقع أن جماعات أخرى ومجموع الناخبين ككل قد تصدر نفس الحكم تقريبا. ويوحي ذلك بأنه على الرغم منه أننا لا نعرف مقدمًا أي حكم سيصدر بالنسبة لموقف بناء على معرفتنا لهذا الموقف، فإن لنا أن نتوقع، متى عرفنا الحكم في مجموعة بذاتها من الحالات، أن الحكم سيكون مماثلا بصورة عامة في مجموعة أخرى مشابهة من الحالات. وهكذا فإنه صحيح أننا نجد وحدة، أو ما يوصلنا إلى نفس النتيجة أي انتظاما في اختلاف رد الفعل. بيد أن هذا الاختلاف نتيجة لعدد من التقييمات الفردية.

وليس بديلًا لها. وذلك من الأهمية بمكان؛ لأننا إذا لم ندرك أننا بصدد اتفاق عدة إرادات تحددت بسلسلة من أفعال الاختيار الحر، قد نرى في الأمر جبرية تنم عن عدم وجود قرارات اتخذت. نحن إنما نصدر اتفاقا، لا قضاء محتوما. ولكن ما تعنيه الجبرية هو عدم وجود الاختيار. ولما كان الاختيار كثيرا ما يُمكن التنبؤ به فإنه يستخلص من ذلك أن الاختيار لا يحدث. إننا إذ نعارض ذلك لا يعني أننا نشك في أن الاختيار يُمكن تفسيره، أو حتى أنه مما يُمكن التنبؤ به في كثير من الأحوال.

إننا في الواقع نستطيع، دون أن نلجأ إلى جبرية غير حقيقية، أن نقول بوجود روابط عرضية في سلوك المجتمعات. بل إننا نستطيع حتى أن نقول بأن هناك احتمال التنبؤ برد الفعل الاجتماعي لمجموعة معينة من الظروف. وما كان هذا بممكن لو أن السلوك كان غير قابل للتفسير بتاتًا. فانتظامه ووحدته تجعلانه موضوعا ملائما للتحليل العلمي بشرط ألا تغرب هذه الشروط عن بالنا. ويُمكن تقديم تفسيرات مقنعة إلى حد كبير للطريق الذي يسلكه التغير الاجتماعي. وتقديمها عمل مشروع، سواء في ذلك تفسير "جيبون" أو "منتسكيو" لسقوط روما، أو شرح "كارلايل" لتأثير عظماء الناس في التاريخ، أو تفسير ماركس لوقع التغيرات في نظم الإنتاج على الأنظمة السياسية. أما العمل غير المشروع فهو ادعاء أن مثل هذا التحليل يُمكن أن ينشئ قوانين يجب على المجتمعات أن تذعن لها أو ينبغي عليها ذلك، أو ينشئ قواعد من الحتمية التاريخية.

الفصل السادس

الفرد والنظام الاجتماعي

(أ) النظام الأخلاقي: ليس "مطلقًا" ثابتًا بذاته

إن تأكيدنا على الاتفاق بوصفه مقابلا للحتمية تردد باستمرار فيما كتبناه حتى الآن. وقلنا عن الاعتراف بالسلطة والالتزام بالطاعة إنه ينبثق من وحدة في الهدف وفي المثل المشتركة. وقد رأينا أن الهدف مرتبط بالضرورة بالحكم، ورأينا الهدف السياسي بوصفه محاولة للوصول إلى مزيج عقلي من هذه الأحكام تخلق قبولا عامًا واعيًا نشطًا. وحاولنا أن نبين أن الأهداف الاجتماعية هي انعكاس لاتفاق الإرادات بين الغالبية وقلنا عن قيمة الدولة إنها قيمة نسبية دائما، نسبية بالقياس إلى تقييم أعمالها على ضوء نجاح تلك الأعمال في تحقيق أغراض مواطنيها. وعلى الرغم من أن ذلك لا يعني طبعًا أن مثل هذا التقييم نهائي، أو يعني أننا ننكر أنه قد تكون هناك تقييمات أخرى، فإنه يمثل فعلا محاولة للوصول إلى النهائية حيث إن عملية التقييم هي تطبيق معايير ترضي العقل، وهي لا يُمكن أن تحقق ذلك إلا إذا بدا أنها أفضل معايير لدينا.

والآن، إن السمة المشتركة في هذه الفروض أنها جميعًا تشير إلى حكم تمارسه مجموعة محددة، بصورة تزيد أو تنقص، من الكائنات البشرية. ففيها عنصر من النسبية، وهي لا تنبئ عن أنه سيكون هناك أي كمال نهائي في النتائج التي ستتمخض عنها فعلا. وهكذا فهي تختلف عن فكرة الهدف أو القيمة بوصفها كيانًا قائمًا بذاته لأنه يعبر عن حقيقة فوق التجريبية تفرض نفسها، أو مبدأ أولى يُمكن بوساطته الحكم على الأحكام نفسها.

إن هذا الاختلاف بين المثل الذي خلقه النشاط العقلي أو الهدف الاجتماعي الناتج عن التعاون وبين صياغة نمطية (Stereotype) لنموذج جبري من الكمال، لها مقابلها في مناقشة النظام الأخلاقي. لأننا في هذه المناقشة نجد، بوضوح قوي، فكرة مجموعة من المبادئ الموضوعية أو المطلقة التي توجد بذاتها وندركها بصورة آلية –مثل "لا تقتل" "ولا ترتكب الفحشاء"– وندرك حقيقتها بالبديهة، وواجبنا أن نطيعها. إننا إنما نعارض هذه الفكرة إذ نرى أن النظام الأخلاقي نموذج مبدئي تجريبي هو تعبير مشترك عن آلاف المثل الأخلاقية الشخصية كل منها تعرض للاختبار بوساطة النشاط العقلي والهدف المشترك.

فمن ناحية –وإلى مدى لا نعيه دائمًا– اتجه الفكر الاجتماعي والسياسي في العصر الحديث إلى تناول الإنسان بوصفه جزءًا من عالم آلي يخضع فيه "لقوانين أخلاقية" قيل إنها جزء من ذلك العالم بقدر ما تعد "قوانين" الطبيعة جزءًا منه. وافترض هذا الفكر وجود غرض من الكون تعبر عنه القواعد الأخلاقية. ومن ثم فإن الأخلاق تعكس داخل الكون هذا الغرض الذي يتميز تمامًا عن أهداف الناس أنفسهم. وكما يقول كولنجوود، إن أسلوبًا مماثلا لهذا في التاريخ تناول الأحداث المتعاقبة بوصفها أفكارًا تتكشف في عقل كوني، وليس بوصفها تعبيرًا عن أفكار في عقول أولئك الذين يصنعون الأحداث. وكلا الخطأين ناجم عن فرض ميتافيزيقي لم يقم عليه دليل ويزدهر في جو خلقته إلى حد كبير النظريات البيولوجية في التطور.

ومن ناحية أخرى. يتبين من الدراسة الاستقرائية للنظم الأخلاقية أن هناك عددًا من النظم الأخلاقية بقدر ما هناك من مجتمعات. ونحن نستطيع أن نفحص النظم الأخلاقية الاجتماعية بطريقة مقارنة بأن نأخذ أمثلة من تلك التي نجدها في جزائر "تروبرياند" أو في الإسلام أو في ألمانيا النازية أو في اليابان أو في روسيا السوفيتية أو في انجلترا المعاصرة. أن الاعتقاد بأن هناك قيما أخلاقية يقبلها جميع الناس في جميع الأوقات بوصفها ثابتة بذاتها وأن المطالبة بأسباب لها أمر لا معنى له، أو قيما تثير فورًا عاطفة من التحبيذ المباشر العام، وأنه بناء على ذلك توجد نظم أخلاقية "موضوعية" بمعنى أنها محفوظة في مكان علوي بعيدة عن متناول المناقشة

أو الاختبار التجريبي، اعتقاد يماثل فكرة أن كل شخص وهب ضميرًا هو أداة لا تخطئ في التمييز بين الخطأ والصواب. بيد أن كليهما لا يمثل الواقع. فليس هناك مثل هذا اليقين، ونحن ببساطة لا نعلم دائمًا. وإن كان هذا لا يعني طبعًا أننا لا نتفق في كثير من الأحيان على مجموعة هامة من المبادئ الأخلاقية. ومما لا ريب فيه أن هناك نواة لهذه المجموعة تنمو ولا ينكرها أي شخص في هذا الجيل وفي هذا المجتمع، ولكنها ليست ثابتة بذاتها، بل هي أقرب لأن تكون تجسيدا لترتيبات تعرضت للاختبار وتبين أنها تهيئ ظروفا طيبة للحياة وبدونها تزول هذه الظروف أو تقوض[1]. ولما كانت تجريبية فإنها بذلك تكون نتيجة لتطبيق الذكاء على التجربة.

وقد يبدو مثل هذا الإصرار على الناحية التجريبية في مجموعة القواعد الأخلاقية تدعيما للنسبية الأخلاقية، ولكنه ليس كذلك. فهناك أدلة كافية على الصور العديدة التي تأخذها الأحكام الأخلاقية المشتركة والتقييمات المتفق عليها. ويؤكد "وسترمارك" هذه النقطة. بيد أن هناك أيضًا أدلة كافية على التماثل بينها. ويؤكد "جينسبرج" ذلك ويعترف "وسترمارك" نفسه بأنه: "عندما ندرس القواعد الأخلاقية التي وضعتها عادات الجماعات الهمجية نجد أنها تشبه قواعد الأمم المتمدنية إلى حد كبير جدًا". فنحن نستطيع مطمئنين أن نؤكد عدة مبادئ يقبلها الجميع تقريبًا.

([1]) ستجيء فيما يلي مناقشة أو في لهذا الموضوع.

وأيًا كان الأمر فإن كلا من وجهتي النظر فيها شيء من الحقيقة بكل تأكيد. فواقعة تغير القواعد الأخلاقية والاختلاف بينها تذكرنا بأساسها التجريبي الشخصي وبأنها غير كاملة؛ وواقعة التشابه بينها تنبئ عن الاستقرار الذي تمثله، وينبي هذا عن موضوعية حقيقية فيها. فهناك اتفاق على نطاق واسع كما يقول جينسبرج فيما يتعلق بواجبات مثل العفة والتعويض عن الضرر وعدالة التوزيع والسماحة وعدم الإضرار بالغير أو الإساءة إليه. إن الدراسة المقارنة تكشف لنا عن تطابق واسع في الأحكام الأخلاقية.

وعندما بحثنا أمر إمكان اكتشاف أسس للنظرية السياسية واجهتنا وجهة النظر أن هذه الأسس لا ضرورة لها لأن المعايير الأخلاقية في متناول أيدينا فعلا في المجتمع الذي حولنا. وقد يبدو مما تقدم أننا لسنا في حاجة إلى البحث عن شيء وراء هذه المعايير، أو حتى يحتمل أننا لن نستطيع ذلك. بيد أن هذا غير صحيح بكل تأكيد. والواقع أننا نريد أن نبحث فيما وراءها عن أسباب لها. ولكي نفعل ذلك لابد لنا أن نقارنها ببدائل لها. فبهذه الوسيلة وحدها نستطيع أن ندعمها وأن نيسر ذلك النمو الذي لا شك في أنه يحدث في الأفكار الأخلاقية. والامتناع عن قبول "المعايير التي في متناول اليد"

يعني أننا ننبذ النسبية الأخلاقية. إن تحريم الزواج بين الأقارب والقربان البشري والرق والشنق في الميادين العامة وعقوبة الإعدام على الجرائم الصغيرة ضد المال أو لأسباب سياسية أو تتعلق بالعقيدة الدينية أو حتى للانتماء إلى جنس معين، كانت جميعها من بين المعايير التي قبلتها مجتمعات نعرف تاريخها، ومعظمها وجد في عهود حديثة جدًا. ومع ذلك فنحن نريد أن نعرف لماذا ننبذها ونعتبر نبذها مفضلا على قبولها. بيد أننا لو كنا عشنا في أي من هذه المجتمعات التي قبلتها، وفي نفس الوقت اعتبرنا النظام الأخلاقي السائد مجموعة من المبادئ "الموضوعية" الثابتة بذاتها، فالأرجح أننا كنا أيضًا قبلناها.

إننا لا نستطيع أن نهرب من المعضلة. فأما أن مجموعة القواعد الأخلاقية السائدة مطلقة، بوصفها شيئًا فرضته سلطة فوق الإنسان، ويمكن اعتبارها عندئذ موضوعية" بمعنى أنها جزء سبق فرضه من نظام كوني، نظام مثل نظام الكون الطبيعي له قواعد ثابتة، ودون أن يقيم وزنا للهدف البشري. هذا بالإضافة إن هذه القواعد قابلة للمعرفة؛ إذ يستطيع أي إنسان أن يدركها لو بذل جهده في دراستها، وهي بذلة تصبح مجموعة راسخة الثبوت من الحقائق المقبولة من الجميع: مقبولة إما عن طريق فعل العاطفة وإما عن الضمير وإما عن العقل. وقد أثرت هذه المقابلة المادية بالذات تأثيرًا بالغا في التفكير الأخلاقي. وهذا على الرغم من أن علماء الطبيعة الحديثين يبدو أنهم يلقون ظلالا من الشك المتزايد على ثبات قواعدها التي هي، أيًا كان الأمر، ليست "قوانين" يجب "طاعتها" بل تعميمات قائمة على الملاحظة تخضع صحتها للاختبار التجريبي، بحيث إن الأمر يتطلب تغييرها من وقت لآخر،

كما يبدو أنهم حولوا الكون من كون يشبه الآلة إلى كون آخذ في الاتساع. ومغزى المقابلة مع الكون المادي، بوصفه يمثل نظاما موضوعيا محددًا يُمكن التنبؤ به، هو أنها توحي بوجود نظام أخلاقي قائم بذاته خلقته سلطة أو قوة فوق الإنسان، مثل الكون نفسه تمامًا. ومن ثم فهو شيء متى اكتشف، سواء أكان بوساطة كنيسة أم دولة أم حتى مدرسة يقينية، كان مطلقا وله الحق الأول في التنفيذ.

وأما من الناحية الأخرى، فإن النظام الأخلاقي هو شيء يعبر عن الهدف البشري. وفي هذه الحالة لابد أن يكون "شخصيا" بمعنى أنه مستمد من الحكم على ما هو طيب أصدره أشخاص بناء على تجربتهم، وإذا أردنا أن ندعي له أية موضوعية فإن ذلك لابد أن يتوقف على مدى اتفاق الأحكام ومدى إمكان إظهارها في قالب نظام متسق، ويظل الأمر دائما محدودًا بالنقطة التي ينعدم فيها الاتساق أو الاتفاق، وفي هذه الحالة تكون مجموعة القواعد الأخلاقية السائدة، باعتبارها معيار المجتمع الذي يحظى بقبول مشترك، مستمدة من شيء آخر وتابعة له، وتخضع دائمًا للتحسين، ويكمن أساسها في تقابل المثل الأخلاقية الشخصية. وصحيح أن هناك طرقا نستطيع بوساطتها أن نعمل على إظهارها بمظهر أكثر موضوعية وأقل نسبية، وقد يكسبها ذلك في ذاته قبولا وهذه الطرق هي البحث أولًا عن عناصر مشتركة في الهدف البشري، ثم البحث عن موجهات مشتركة لتحقيق هذه العناصر في المجتمع. ويقودنا هذا، كما سبق أن أشرنا، إلى البحث عما يُمكن أن يوجه خطانا في تحليل مفهومات مثل تحقيق الذات والسعادة والحياة الطيبة، لأنها تساعد في تحديد الهدف البشري. كما أن التفكير في الظروف والوسائل التي يُمكن بوساطتها بلوغ هذه الغايات بأكبر قدر ممكن من النجاح يقودنا بدوره إلى اختيار نظم التعاون وأنظمته، مثل الدولة نفسها، على ضوء معيار التعبير عن الأهداف المشتركة وتحقيقها.

بيد أننا يجب ألا ننسى مطلقا إذا استعملنا الموضوعية بهذه الطريقة أن الاختبار الوحيد الذي يُمكن أن يخضع له أي مبدأ أخلاقي موضوعي لابد أن يتضمن، في نهاية المطاف، عنصرًا من التفضيل الفردي. ولا ينكر هذا الأسلوب في تناول النظم الأخلاقية احتمال وجود نظام أخلاقي في الكون؛ فهو يحتفظ بعقل متفتح في هذا الموضوع ولا يؤكد سوى أننا لا نملك الوسيلة التي نحدد بوساطتها هذا النظام.

ولما كنا قد ذهبنا هنا إلى أننا لا نستطيع أن نتبع البديل الأول لأننا لا نستطيع أن نجد قبولا عاما لمجموعة واحدة من الحقائق الأخلاقية وهو مما يسلم به هذا البديل، على الرغم من أننا قد نظن أننا سائرون في اتجاهه، فإننا يجب أن نبحث طبيعة الثاني ونتائجه بصورة أوفى. ونحن لا نستطيع في هذا المجال أن نفعل خيرًا من أن نبدأ بتحليل وسترمارك.

على الرغم من أن وسترمارك يرى مصدر الحكم الأخلاقي في عواطف التحبيذ وعدم التحبيذ، فهو يؤكد أن هذه العواطف تتغير بوساطة التفكير، بل إنه يذهب إلى أنه كلما زاد التغير فيها بهذه الطريقة كان ما تنتهي إليه من أحكام أخلاقية أكثر تقدما. وهذا لا يُمكن أن يعني إلا أنها تخضع لعملية من التفكير المنطقي وتوجه بوساطتها.

ويبدو أن تفسير تأكيده لأهمية العواطف أكثر من العقل يكمن في خوفه من أن الاعتراف بموجه عقلي سيؤدي إلى قبول "نظام فوق التجريبي للطبيعة" بوصفه أساسًا للحكم الأخلاقي؛ لأنه لا يعتبر ذلك خرافة فحسب، بل يعتبره مدخلا خطرا لأوهام أخرى أيضًا. ولما كانت المفهومات الأخلاقية، في رأيه، أصلها عاطفي فأنها لابد أن تنبثق مما يدخل في نطاق التجربة وبالتالي مما هو شخصي. وقد تمكن مناقشتها –وتكون النتيجة أكثر فائدة مما نجنيه من مناقشة موضوع مثل الجمال– ولكن "هناك نقط لا يُمكن الوصول فيها إلى إجماع على الرأي حتى عن طريق أدق عرض ممكن للوقائع أو بوساطة أكثر عمليات التفكير المنطقي حذقا"[1]. فهو ينكر وجود معيار نهائي من الموضوعية – مثل نفعية بنتام أو معيار سبنسر "ذلك الذي يؤدي إلى الحياة في كل وفي الجميع" – قائلا إن هناك دائما نقطة لا يستطيع عندها أكثر الناس عقلية أن يتفقوا.

ومع ذلك فهو يعترف بأن هناك تقدما أخلاقيًا، وهو ما يعني أننا نستطيع مقارنة الأحكام الأخلاقية، أو "القانون الأخلاقي" في زمنين مختلفين، وأن نذهب إلى أن أحدهما أفضل – أو أكثر أخلاقية – من الآخر. فهو يقول "إننا سنجد أن تطور الوعي الأخلاقي يتكون إلى حد كبير من نموه من مجال عدم التفكير إلى مجال التفكير"[2]. وسنعود إلى هذا المعيار الضمني للأخلاق، فهو يهيئ تأييدًا ثمينا لحجتنا الأساسية. ولكنه من المهم أن ننظر أولا في التفسير الذي يقدمه وسترمارك للقبول الشائع لوجهة النظر القائلة بأن النظام الأخلاقي يتسم بشيء من اليقين الموضوعي.

(1) "أصل الأفكار الأخلاقية ونموها" المجلد الأول ص 11.

(2) نفس المرجع المجلد الأول ص 10.

يؤخذ النظام الأخلاقي عادة على أنه يعني ضمنا سلوكا يحظى بالتحبيذ الاجتماعي، سلوكًا تعلمنا أن نسميه طيبا عن طريق العادة وتعليم الآباء والمدرسة والأصدقاء والدين. "إن كل نمط من أنماط السلوك يحمل عنوانا تقليديا، ونحن نتعلم كثيرًا منها مع اللغة نفسها"[1]. ومع ذلك فإن "الأصل العاطفي لجميع المفهومات الأخلاقية"[2] يفسر لماذا "قد يثور الشك المحق حول ما إذا كان نفس النمط من التصرف يثير نفس القدر بالضبط من الاستهجان أو التحبيذ في فردين مختلفين".

وهنا حقيقتان تغرياننا بأن نضفي عليها قدرًا من الموضوعية هي لا تتمتع به في الواقع. الأولى هي "التجانس النسبي للآراء الأخلاقية". بيد أن ذلك يقضي عليه أي بحث واقعي فيما يعتنقه الناس أو ما اعتنقوه بوصفه آراء أخلاقية. إن هذا البحث يكشف عما تتسم به من خلافات كبيرة. ويكفي عمل وسترمارك تماما لإثبات ذلك. بيد أن مثل هذا الفحص الواسع لا يقوم به الشخص العادي. بل الواقع أنه على استعداد دائم أكثر مما ينبغي لقبول الواقع باعتباره الطبيعي والحتمي. وتشجعه واقعة ما يسود المجتمع الذي ينتمي إليه من تجانس كبير، رغم كونه راجعًا إلى حد كبير إلى التعليم المشترك والعادات والتقاليد والميول المشتركة، تشجعه هذه الواقعة على الاعتقاد بأن القانون الأخلاقي شيء يوجد خارج نفسه، وأن دليل وجود هذا القانون يكمن فيما يظن أنه قبول عام له وليس أنه شيء يستمد سلطته من مراتب تفضيله هو وملاؤه– أي من أنه يثير فيه وفي الآخرين مشاعر أو أحكاما بالتحبيذ أو الاستهجان.

([1]) نفس المرجع المجلد الأول ص **9**.

([2]) نفس المرجع المجلد الأول ص **13**.

والحقيقة الثانية هي، السلطة التي تنسب، إن خطأ أو صوابًا، إلى القواعد الأخلاقية. فمنذ طفولتنا المبكرة نتعلم أن بعض التصرفات المعينة "صواب" وأن أخرى "خطأ". وبسبب الأهمية الاستثنائية للوعي الأخلاقي بالنسبة لخير البشر فإن حقائقه تحظى بتأكيد أكثر من أية حقائق شخصية أخرى. فيسمح لنا مثلا بأن تكون لنا آراؤنا الخاصة فيما يتعلق بجمال الأشياء. ولكن لا يسمح لنا بأن تكون لنا آراؤنا الخاصة عن الخطأ والصواب. فالقواعد الأخلاقية التي تسود في المجتمع الذي ننتمي إليه تدعم بالالتجاء إلى السلطة الإلهية وليس إلى السلطة البشرية فقط، ويعد أي شك في شرعيتها تمردًا ضد الدين كما هو تمرد ضد الرأي العام. وهكذا تكون سيطرة الاعتقاد بوجود نظام أخلاقي للعالم على العقل البشري أقل من سيطرة وجود نظام طبيعي للأشياء عليه. وظلت سلطة القانون الأخلاقي المطلقة قائمة حتى عندما اعتبر الالتجاء إلى سلطة خارجية غير سليم. فقد ملأت، كانت، بالرهبة كرهبته من السماء المرصعة بالكواكب. وتبعًا لبتلر إن الضمير "قدرة تسمو في نوعها وطبيعتها على جميع القدرات الأخرى، وهي قدرة تحمل في طياتها سلطتها من كونها كذلك". ويقال إن سموها "يحس به ويعترف به ضمنًا أسوأ الناس مثل أفضلهم".

ويطلق آدم سميث على القدرات الأخلاقية "ثواب الله في داخل ذواتنا". ولكن أيًا كان الأمر فإنه يقدر انعدام الاتفاق حولها لا يُمكن أن يكون هناك يقين فيما يتعلق بماهيتها. أيًا كانت قوة الرأي بوجوب طاعتها.

ولما كان النظام الأخلاقي الاجتماعي إذن مركبًا من نظم أخلاقية فردية، وإن كانت هذه بطبيعة الحال تتأثر تأثرًا عميقًا بما يعلمه المجتمع وما يحاول أن يفرضه، فإن من الملاحظ أن الأفكار التي يتضمنها تختلف باختلاف الزمان والمكان اللذين يتولد فيهما النظام. ومن ثم فإن الأسس التي يقوم عليها وجوب إتباعه ليست ثابتة بذاتها أو مطلقة، فإن مجموعة من قواعد السلوك التي تقابل بالتحبيذ في مجتمع ما أو لدى فرد ما في وقت من الأوقات قد تثير الاستهجان في مجتمع أو فرد آخر. إذ أنها تكون مطابقة للنظام الأخلاقي الاجتماعي أو الفردي في الحالة الأولى ولكنها لا تكون كذلك في الثانية. فالنظام الأخلاقي يتوقف على ما يسود الاعتقاد بأنه طريقة مرضية للعيش معًا، وتتوقف هذه بدورها على ما يتبين بالعمل أنه مرضي.

وهكذا فهو نتاج الفكر والتجربة وليس نتيجة علاقة بديئية مع الطبيعة أو التطور أو النظام الإلهي أو قانون النمو التاريخي. وهذا يعني أن الجواب يغلب أن يكون تعدديًا (Plural) ومن ثم موضع جدل وليس أحديا (Monistic) ومن ثم مفروض بأشد الجزاءات.

بيد أن نقص اليقين الموضوعي، الذي نجد عليه دليلا كافيا في أعمال وسترمارك والآخرين، لا يعني ما يستنتجه البعض أحيانًا من استحالة المعيار العقلي للمفهومات الأخلاقية. فنحن الآن أكثر استعدادًا للاعتراف بالحدود الشخصية للعملية العقلية[1]، فخارج تعريفات الكتب المدرسية لا يوجد تعارض بين الشخصي والعقلي؛ كما لا يوجد في الحياة الحقيقية مطابقة تامة بين الحقيقة الموضوعية والبناء العقلي الذي يفترض أنه ينشئها.

ويوجد نفس الشك حول المشروعية النهائية لما يعتبر تفكيرًا موضوعيًا في أية لحظة بذاتها كما حول النظام الأخلاقي الموضوعي.

إن دراسة تاريخ الفكر السياسي تؤدي إلى إدراك أن ما يقبل بوصفه أسلوبًا عقليًا في الجدل يُمكن أن يتغير من فترة إلى أخرى. فإن ما يعد أسبابًا وجيهة في قرن من القرون لا يعد كذلك في قرن لاحق، والنتائج التي تستخلص من المطابقة والتي كانت ترضي عالمًا من علماء العصور الوسطى لا تقنع عالمًا من علماء اليوم. فقد هجرت كثير من طرق التفكير، وكان ذلك، في حدود ما نعتقد، لأسباب صحيحة. واعترافنا بذلك لا يعني أننا نلقي ظلا من الشك على التقدم. وهو ليس ارتيابًا في أفضلية أسبابنا الوجيهة على تلك التي كانت مقبولة في وقت من الأوقات، ولا هو جدل في ضرورة التصرف على أساس خير ما لدينا من أسباب.

([1]) انظر مثلا "ميشيل بولايني" في بحثه "عن إدخال العلم في الموضوعات الأخلاقية" (كامبريدج جورنال) المجلد 8 ص 4.

بيد أنه ينبغي ألا يشجعنا على العجرفة. فإذا كانت عملية التفكير المنطقي لدينا أحسن. فليس من المحتمل أن تكون قد بلغت الكمال. ولكن هذا لا يتضمن إنكار العقل باعتباره معيارًا للمفهومات الأخلاقية.

فوسترمارك نفسه يرى في تطورها عنصرًا متزايدًا من التأمل وهو ما يعني أنها تخضع للاختبارات العقلية أكثر فأكثر وأنها كلما زادت خضوعًا زاد احتمال كونها أفضل.

فما هي هذه الاختبارات؟ بينا قد يكون من المستحيل اكتشاف مبدأ أولي بسيط نهائي شامل – مثل ذلك الذي اعتقد فيه بنتام وهربرت سبنسر والآخرين– فمن المؤكد أنه كثير ما يكون ممكنًا العثور على اتفاق واسع النطاق حول تفضيل أحد المفهومات الأخلاقية على الآخر، والربط، في جميع الحالات بلا استثناء، بين هذا التفضيل وبين اعتقاد الشخص الذي يتعلق به الأمر في أنه يؤدي أكثر من غيره إلى سعادته أو إلى الحياة الطيبة بالنسبة له أو إلى طريقة مرضية في العيش مع الآخرين.

وهذا القبول العام أو الواسع الانتشار قد لا يكون نهائيًا أو متسمًا بأي يقين من حقيقة نهائية، ولكنه يبدو قائمًا على عملية من التفكير المنطقي منبثقة من التجربة.

وبينما ينبغي أن يبعث عنصر الشك الضروري في سلامة نتائجه إلى التسامح، فإنه لا يعني تخلي الحكم العقلي عن سيطرته. بل على العكس من ذلك، أن كل الأسباب تدعو إلى إخضاع القضايا الأخلاقية للعقل لما لها من أهمية. فالواقع أن العواطف حكم سيء دون سيطرة الفكر وتأثيره الكابح.

إن الناس حتى في أكثر حالاتهم بدائية يدركون ذلك في إبهام لأنه من الواضح أنهم يحسون بالحاجة إلى دعم الوصايا الأخلاقية، لا بالإحالة إلى سلطة فوق الطبيعية تفرض نظامًا بذاته في العلاقات البشرية فحسب، ولكن بادعاء سوء للعاقبة لعدم طاعتها.

ويُمكن القول أيضا بأن عملية "النمو من مرحلة عدم التفكير الواعي إلى التفكير الواعي" تنطوي باستمرار على ميل نحو قبول السعادة، المباشرة أو النهائية، بوصفها الهدف المفترض، رغم أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن يعني في صوره الأولى أكثر من مجرد تجنب الكوارث.

بيد أن هذا لا يعني أن هناك قبولا عاما لفكرة أن القواعد الأخلاقية موجهة نحو السعادة، أو أن مثل هذه الفكرة ثابتة بذاتها، أو أنها تتبلج تلقائيًا لكل شخص يتناول أي موضوع مُماثل. بل إن مغزاه أن هذه الفكرة أقرب من أي تفسير آخر إلى مدنا بدليل واقعي منظم عقلي لنمو الأفكار الأخلاقية.

وليس هناك ما ينقض هذا الرأي في ملاحظة وسترمارك من أن أحد هنود أمريكا الجنوبية لن يفهم المقصود إذا قيل له إن مبدأ "يجب علي ألا أفضل خيري الأقل على خير غيري الأكثر" أساس وتفسير لقاعدة أخلاقية ما، مثل لا تنتقم بأن تقتل. ولعله من الأفضل أن نضيف أن أشخاصًا كثيرين آخرين أكثر قدرة على التفكير المجرد من الهندي الذي أشار إلي وسترمارك لن يفهموا هذا المبدأ أيضًا.

إن ممارسة الانتقام بالقتل عمل غير مريح إلى حد بعيد بالنسبة لأي مجتمع، وبكل تأكيد ليس هناك شك كبير في أن اختفاءه من المجتمعات الحديثة، في حدود ما تم ذلك، يرجع أساسا إلى اكتشاف أن مزايا الأمن أفضل من مزايا الانتقام، وأن كبح متعة الانتقام أو الحد من إشباع الروح الانتقامية عن طريق العنف قد يقابله أكثر من تعويض في المزايا التي تتوفر من وجود القانون والمحاكم والبوليس، وأن مبادئ المعاملة بالمثل والمساواة في الحقوق أساس ضروري لهذه الأشياء.

إن مبدأ الخير الأقل والخير الأكثر لا يُمكن الإيصاء به، ولا يُمكن أن يكون مقنعا، إلا على مثل هذه الأسس؛ لأنه إلى جانب رغبتي في تحقيق خيري المباشر، حتى ولو كان خيرًا أقل، فإن ما أفضله أيضا هو نظام للمجتمع يأخذ فيها خيري الأكبر أسبقية على خير غيري الأقل، وتعلمني التجربة أن أدرك أن هذا المبدأ شرط جوهري للتعاون الذي يتحقق ذلك عن طريقه.

(ب) النظام الأخلاقي بوصفه تحقيق ذات فردي

بيد أن إدراك استحالة الاقتناع بأسس ميتافيزيقية للنظام الأخلاقي لا يمنعنا من رؤية الكثير مما هو مفيد في تفكير ت. هـ. جرين التالي في موضوع النظم الأخلاقية، وخاصة عن فكرة تحقيق الذات بوصفها مركزًا له. إن تأثير جرين على النظرية السياسية كان عظيما لمدة نصف قرن على الأقل، ولا ريب في أن الشكوك التي ثارت مؤخرا حول أهمية ما أسهم به في هذه النقطة بالذات ليس لها ما يبررها كثيرًا. وقولنا إن أخلاقية التصرف تتوقف على انطباقه على نمط من الأهداف ينطبق بدوره على وجهة نظر أو فلسفة من الحياة ليس فيه تباين كامل مع رأي جرين من أن التصرفات يجب "القيام بها من أجل ما فيها من حسن، وليس من أجل أية متعة أو أي إشباع لرغبة تحملها إلى القائم بها". بل إننا في الحقيقة نقول بوجوب الأمرين معا وإن وجهة نظر جرين، بديل غير حقيقي إلى حد ما؛ لأنه من الواضح أن النشاط يكون أكثر إشباعا لنا –وهي طريقة أخرى لقولنا إننا نستمد منه قدرا أكثر من المتعة – إذا كان متسقا مع مبادئنا عن الصواب والسلوك السليم عما إذا كان في صراع معهما.

وبعبارة أخرى إن إحدى الرغبات في نفسنا التي يجب أن نلبيها هي الرغبة في عمل الأشياء من أجل ما فيها من خير أو في أن نعمل ما نحبذه فقط. بل الواقع أنه في حدود ما نعني "بالخير" أنه الشيء الذي نحبذه – بصرف النظر، مؤقتا، عما إذا كان الغير يحبذونه أم لا – فإن تلك الرغبة تتسم بميزة فريدة هي أنها تؤثر في جميع الرغبات الأخرى، لأننا لا نستطيع إشباعها إلا في حدود قدرتنا على تحبيذ الرغبات الأخرى التي نشبعها. وعلى هذا الأساس هي رغبة أساسية بمعنى أنها رغبة في تكامل الرغبات الأخرى وأنه لا يُمكن إشباعها إلا عن طريق إشباع الأخرى؛ وإذا لم نواجهها في نفس الوقت الذي نواجه فيه الرغبات الأخرى وعن طريقها فإن نتيجة إشباع الرغبات الأخرى تكون غير فعالة وقمينة بأن تولد صراعا أكثر مما تولد راحة. وهكذا فإنه يكون أقرب إلى الحقيقة أن نعدل قول جرين بأن نقول إذا لم يكن الدافع إلى التصرفات شيئًا يتضمن الاعتقاد بأنها حسنة فإنها لن توفر إشباعا.

ويستطرد جرين قائلا "إنه لمن المستحيل أن يقوم الإنسان بتصرف ما من أجل ما فيه من خير إلا إذا كان التصرف موضع تفكير سابق انتهى إلى أنه خير لسبب آخر غير كونه شيئا يقوم به المرء من أجل خيره. وبعبارة أخرى، أن وجود نظام أخلاقي بديئي... هو شرط الصيرورة إلى طابع يخضع للحكم على أساس من الاهتمام بخير مثالي"[1].

([1]) أعمال جريد، المجلد الثاني ص 5– 336.

بيد أن هذا مما يتفق مع الرأي الذي عرضناه هنا من أنه يجب أن يكون التصرف متسقا مع نتائج التفكير في طبيعة الخير حتى يكون تصرفا أخلاقيا. فالمتعة أو الإشباع الذي يحظى به المتصرف له دور مزدوج يقوم به في هذه العملية. فهو أولًا نتيجة للتصرف وفقًا لمثله الأعلى عن "الخير"، وثانيًا أن مثله الأعلى عن "الخير" أو فكرته عن النظام الأخلاقي البديئي هما نفسهما تكوين لخطة قصد بها تحقيق سعادته.

والاختيار الوحيد لسلامة أية فلسفة في الحياة، مما يؤدي التصرف وفقًا لها إلى أكمل إشباع، هو التجربة، لأن التجربة وحدها هي التي نستطيع أن نعرف منها إذا كانت هذه الفلسفة تؤدي إلى ذلك في الواقع أم لا.

والواقع أننا هكذا نذهب إلى أنه من الأهمية بمكان أن نبحث وراء أسباب المعيار الأخلاقي. وهذه هي النقطة التي قد تهيئ لنا عندها محاولاتنا تحليل الحياة الطيبة إلى إيجاد أسباب، واليت قد نضيء عندها مفهومات مثل تحقيق الذات السبيل في بحثنا في كيف تتكون الأفكار الأخلاقية.

والآن وإن لم تكن وجهة النظر هذه متعارضة مع ما يذهب إليه جرين من أن هذا التعريف للنظم الأخلاقية ينطوي ضمنا على نظام أخلاقي بديئي، فإنها تختلف مع افتراض كل من هوبهاوس وجرين من أن فكرة "الخير" التي من المرغوب فيه أن يتفق معها السلوك تستمد سلطتها من حقيقة أنها توجد في "عقل اجتماعي". فهناك صعوبة في قول هوبهاوس، ودلالاته الميتافيزيقية، من أن "الخير هو ما يقبله أو يحبذه أو يشجعه شخص ما، ليس بالضرورة، بالذات، وبمجرد أن تدرك الذات خيره، فإن ذلك يساوي قبولًا عمليًا. فتعلم معنى الكلمة هو بمثابة تكييف أفكار بذاتها تتحرك في الحياة حولنا ومواءمتها مع مشاعرنا"[1]. والصعوبة أنها تجعل الأمر يبدو كما لو كان من شروط "الخير" أن يتصور أولا بوساطة شخص آخر.

وعملية التفكير عندي ليست عملية إدراك، بل عملية قبول أو مواءمة من شخص آخر، فبينما هو صحيح تماما أننا نأخذ أفكارنا أساسًا من تلك التي تتحرك حولنا، تلك التي توجد في جو المجتمع الذي نجد فيه أنفسنا. فإن الأهمية الأولى تكمن في حقيقة القبول. وهذا القبول، على أي الأحوال، انتقائي: فإننا لا نقبل بهذه الصورة جميع الأفكار السائدة في أيامنا. والانتقاء الذي نقوم به هو الذي ينتج مزيجنا الفريد الخاص بنا واتجاهنا الخاص بنا نحو الحياة أو وجهة نظرنا في الحياة.

---

(1) "الحسن العقلي" **1921** ص **92**.

والقول بغير ذلك فيه بكل تأكيد خلط بين مادة الحكم والحكم نفسه. إلى جانب أنه إذا لم يكن الإنسان هو الذي يقوم بالانتقاء فلابد أن هناك طريقا آخر بعيدًا عن إرادة الإنسان للانتقاء؛ وينتهي هوبهاوس في آخر الأمر، لا بأن يفترض "وحدة معينة تسود العقل جميعه"[1] فحسب، بل بأن يفترض أيضا موجودًا لا يتميز في شيء عن "كائن" الوعي الذاتي الاجتماعي الشامل الذي ينادي به المثاليون؛ والنتيجة أن النظم الأخلاقية أقيمت على أساس ميتافيزيقي.

وبدلًا من ذلك، فنظرية الأخلاق التي نعرضها هنا[2] ترتبط بالعقل والإرادة وفقا للظروف. وكما يقول جرين "إن الإشباع الذاتي يبحث عنه أبدا ويوجد في تحقيق فكرة مفصلة تفصيلا كاملا أو ممتلئة تماما عن كمال الشخص البشري". وهذه الفكرة يجب على كل شخص أن يقيمها على أساس تجربته. وما يتطلبه فيها هي أن تفسر تجربته. فصحيح أن هناك كثيرًا من الأجزاء المختلفة من طبيعته، عدة حاجات غريزية وغير غريزية، تتطلب إشباعًا إذا أراد أن يعيش حياة حافلة.

وصحيح أيضًا أنه يجب أن يحقق تكاملا مرضيا بين نفسه وبين الكون الخارجي، ماديا واجتماعيا، وبينه وبين الظروف المادية والأشخاص الآخرين. بيد أن هذا التكامل، الداخلي والخارجي، لا يُمكن أن يؤدي إلى تحقيق تلك "الفكرة عن كمال الشخص الإنساني" إلا إذا نبع من نزعة داخل نفسه لا داخل الكون الخارجي بالنسبة له.

---

(1) نفس المرجع (**1921**) ص **89**.

(2) انظر بصفة خاصة الفصل الخامس فيما سبق.

ولابد للإرادة أن تتفق مع هذه النزعة العقلية، والسلوك مع هذه الفكرة، إذا أريد بلوغ تحقيق الذات. وهذا هو التوفيق الجوهري بين الإرادة والعقل الذي يكمن في جذور النظم الأخلاقية. ولا يُمكن مساواته، على الرغم من جرين، بالخضوع "للنظام الأخلاقي العرفي".

وعلى الرغم من أن إثبات مطابقة هذا الخضوع لفكرة تحقيق الذات أمر مريح، إلا أنه ليس كذلك إلا في حدود تماثل تفكير الناس كلهم. ومع ذلك، فإنه في حدود كون الذات تحقيق وسيلة مرضية لوصف أهداف الناس، لابد أن يتخذ منه المجتمع هدفا أيضًا. وهناك بطبيعة الحال حدود عملية تضعها ظروف الحياة الاجتماعية لتحقيقه.

بيد أن هناك احتمالات لسوء الفهم كما يتضح من الطريقة التي وضع بها هوبهاوس رأيه عندما يقول: "إن النمو ذاتي ليس بوصفه هذا عنصرًا من عناصر المثل الأعلى الاجتماعي، بل إن النمو الذي يسهم في اتساق الكل الاجتماعي هو الذي يعد عنصرًا من عناصر"[1]. لأنه بينما نستطيع أن نقول إن الحاجة إلى التناسق الاجتماعي تحدد إمكانيات نمو الذات لأن نمو الذات قد لا يكون مما يتفق مع بعضه البعض، لابُد لنا أن نضيف أنه كلما اتسع مدى ما تسمح به الحاجة الاجتماعية من نمو الذات زاد تحقيق الهدف الاجتماعي لأن هدف المجتمع هو التناسق الاجتماعي في حدود كونه وسيلة لأكبر قدر ممكن من تحقيق الذات فقط.

([1]) "الحسن العقلي" ص 93.

الفصل السابع

الحياة الاجتماعية والنُظم الأخلاقية

لنا أن نقول إن الأسلوب الذي تناولنا به المشكلة حتى الآن كان من جانب واحد، فقد أبرز ناحية واحدة من نواحي الموضوع: هي انفصال الفرد وتفرد التجربة ووحدة الذات في مواجهة جميع الذوات الأخرى. وقد يقال أن الأساس الذي تقدمنا به لتحديد الحكم على الحياة الطيبة وهو الذي يعتمد على التقييم الشخصي، قد يستغل في ادعاء قيم أخلاقية مماثلة لحكمين أحدهما يؤدي إلى قيام مثل ضارة بالمجتمع وآخر يدعو إلى تكريس الحياة لخدمة الجنس البشري خدمة غير مغرضة.

بيد أن ذلك يكون وجهة نظر خطأ، لأن الإنسان بالطبيعة ليس فردًا فحسب بل هو أيضًا مخلوق اجتماعي فرض عليه بقوة الطبيعة والظروف أن يكيف نفسه طبقًا لحاجاته الاجتماعية. إذ أن مثله الأخلاقية يجب أن توفر له الحاجات التي يتمخض عنها كل من هذين الجزءين من تجربته: طابعه الاجتماعي، وظروف الحياة في المجتمع؛ واجتماعيته التي لا مندوحة عنها وفرديته معًا. وهذا هو الازدواج الجوهري الذي لا تستطيع النظرية السياسية أن تهرب منه، سواء أكانت نظرية فردية أم مثالية جبرية، والذي كثيرًا ما يفشل كلا النوعين في مواجهته.

أن فكرة تحقيق الذات، بوصفها اختبارًا للهدف الاجتماعي، تتعرض للنقد بسبب اجتماعية الإنسان إذا هي فسرت تفسيرًا ضيقًا يقوم على انفراده فقط. "على الرغم من أن مفهوم الإشباع الذاتي مفيد في تأكيد أهمية النواحي التي تضفي الحيوية وتساعد على التحرر في المثل، فإنه غير ملائم لأنه يهمل عناصر الالتزام ولا يبرز أهمية الصورة أو النظام الأوسع للحياة الذي توجد المثل بداخله والذي، بناء على ذلك، يتجاوز الفرد"(1) ولكي نتجنب هذا التفسير الضيق يجب أن ننظر إلى المثل الأخلاقي الشخصي على أنه منبثق من مجموع حاجات الذات، أي من الذات في ازدواج شقيها. فالمفهوم غير ملائم إذا جعل الذات في عزلة غير حقيقية ولم يأخذ في الاعتبار سوى شقتها الأول فحسب – أي انفرادها – بيد أننا يجب أن نكرر القول هنا أن عناصر الالتزام مرتبطة بالمثل الأخلاقي الشخصي الذي يعكس الطابع الازدواجي للذات باعتبارها اجتماعية أيضا. ففكرة الالتزام غير كافية وحدها إذا هي تناولت النظام الاجتماعي الأوسع للحياة فقط وغفلت عن أن هذا النظام يستمد شرعيته من إدماجه في المثل الأخلاقي الشخصي. لأن الالتزام لا يكون نحو الذات ولا نحو الآخرين، بل نحو فكرة لابد أن تكون نتاج الذات لأنها وليدة النشاط الذهني، ولكنها يجب أن تشمل أيضًا الحاجات والتأثيرات الاجتماعية لأن الذات نفسها تخضع لهذه الحاجات والتأثيرات.

(1) جينسبرج "الحاجات الأساسية والمثل الأخلاقية" ص **204**.

ومتى أدركنا ذلك يصبح من الممكن أن نشرع في تحليل لهذه الفكرة بعد أن تكون قد تخلصت من عدم الاتساق الناشئ عن تأكيد إما أنها يُمكن أن توجد في غير عقول الأفراد– أي في عقل اجتماعي، وإما أن الالتزام يُمكن أن يوجد في أكثر من اتجاه واحد في نفس الوقت مثل الضمير وشيء يسمى مجموعة القواعد الأخلاقية الاجتماعية أو القانون والأنظمة، تبعا لما يقع عليه الاختيار.

ولما كانت هذه الفكرة يجب أن تكون شاملة لكل التجربة وأن تجعل منها كلا متكاملا، فقد أطلق عليها في الصفحات السابقة نظرة شاملة في الحياة Weltanschauunig أو فلسفة الحياة. وهي مثل أخلاقي لأنها تنتهي بإصدار أحكام عن الصواب والخطأ، ولكنها فلسفة في كونها محاولة تجميع التجربة وتفسيرها والتعبير عنها في أسلوب متسق للحياة. ونحن إذ نستعمل مصطلح فلسفة بهذا المعنى لا يمكنا، على هذا الأساس، أن نقبل وجهة النظر التي تقول "إن الحياة المرضية لا تعتمد على المعرفة الفلسفية؛ بل الواقع أن مثل هذه المعرفة لا صلة بها بالأمر"[1].

ذلك لأن أي شيء يزيد من معرفتنا بأنفسنا وبالعالم الذي نعيش فيه قد يساعدنا في عملية تكييف أنفسنا للواقع. بيد أنه ينبغي أن نضيف أن هذا الاستعمال لمصطلح "فلسفة" استعمال خاص يعادل مصطلح جرين "الفلسفة العملية" الذي وأن كان يناسب أغراضنا هنا، وقد يكون موضع اعتراض أساتذة علم الفلسفة البحتة في الوقت الحاضر. ولعله من العدل أن نقول عن ذلك يرجع إلى أننا نحاول أن نقيم البناء على أساس من علم النفس بأسلوب "لوك" "وهيوم"، وليس على المنطق بأسلوب برادلي؛ أو على التجريبي لا على الميتافيزيقي.

([1]) أوكشوت "التجربة ونماذجها" ص **339**.

وهذا يعني أننا نذهب إلى أن تحليل طبيعة الإنسان وتحليل الأهداف التي تنبثق من هذه الطبيعة وظروف تحقيقها في العالم كما نعرفه هو الأساس المكين الوحيد لمناقشة المثل الأخلاقية. وهذا يعني قولنا "إنها أهداف تبنى من الحاجات الأساسية بوساطة عملية من التخيل البناء يحثنا على القيام بها ما نتعرض له من تجارب الإخفاق والفشل بوصفها تجارب مباشرة أو تجارب أدركناها بوضوح عن طريق التعاطف مع الآخرين"[1].

وبهذا نضع التحليل في قالب التقليد النفعي مع ما يفهم منه ضمنا من أن الأخلاق متصلة بإشباع جماع الحاجات. ويشتمل هذا الجماع على أنماط مختلفة، وأحيانا متعارضة، من الحاجات.

ومما لا ريب فيه أنه يُمكن تقسيمها بطرق عدة، بيد أنه مما يناسبنا هنا أن ننظر إليها باعتبارها تنقسم إلى ثلاث شعب؛ حاجات الجسد وحاجات العقل وتلك الحاجات التي تنشأ عن حاجة الإنسان إلى كائنات بشرية أخرى. وهذا القسم الأخير هو ما يهمنا أساسا في الوقت الحاضر. فالنمطان الأولان واضحان وقد تعرضنا لهما فعلا ببعض البحث، ونجد أنهما كثيراً ما يكونان الأساس الذي تقوم عليه التأكيدات الخاصة "بالحقوق الطبيعية". وهما ما يتحدث عنه هربرت سبنسر عندما يقيم الحق الطبيعي على الحاجة إلى المحافظة على الحياة مؤكدا أن الإنسان له حق طبيعي فيما هو ضروري لتحقيق هذا الهدف[2].

([1]) جينسبرج "الحاجات الأساسية والمثل الأخلاقية" ص **201**.

([2]) "الإنسان ضد الدولة" (**1885**) ص **96**.

ويعطي لاسكي المكان الأول من الأهمية، في معرض مناقشته للحقوق في الدولة الحديثة، لحق العمل الذي يعرفه بصورة تجعله يضم حق الإنسان في الحصول على أجر يكفي للطعام والمأوى وقدر معين من الراحة والفراغ(1)، ثم ينتقل بعد ذلك إلى حق التعليم. والواقع أن المحافظة على الصحة الجسدية وحرية استعمال العقل هما المطلبان الأوليان لتحقيق الهدف الإنساني. وهما من الحاجات الأساسية بلا جدال. والدولة مرتبطة بهما. كما أن المفروض أن المجتمع، وهدفه هو الحياة الطيبة، موجه نحو إشباعهما بوصف أن هذا الإشباع هو وظيفته الأولى وأنه شرط من شروط وجود المجتمع نفسه. ولكنهما نسبيان مع الزمان والمكان والإمكانيات المادية، وينشأ عنهما اعتبارات من نوع آخر غير تلك الاعتبارات التي تنطوي عليها حاجات الإنسان الأساسية الاجتماعية.

ويبين تحليل الطبيعة البشرية على الفور مدى اتساع نطاق الناحية الاجتماعية لإشباع الحاجات الأساسية. بل الواقع أن الحاجات التي لا تتضمن حاجات أخرى قليلة جدا حتى بين الحاجات الجسدية والعقلية، فالإنسان يعتمد على غيره إبان طفولته الأولى في سد مطالبه؛ وكلما زاد تعقيد المجتمع الذي ينشأ فيه زادت درجة اعتماده على غيره التي يستمر فيها بقية حياته. ونفس الشيء يصدق على حاجاته العقلية، وعلى حاجته إلى فهم العالم حوله وحاجته إلى أن يطلق العنان لخياله. فغيره يمده بالمعلومات والأفكار – وبهذه الطريقة تتأثر طريقة عمل عقله كلها تأثيرًا جذريًا – عن طريق الآباء والمدرسين والأصدقاء والكتب والأعمال الفنية.

(1) "قواعد السياسة" (1928) ص 107.

وهذه المعلومات والأفكار مع ملاحظته هو تمده بمادة تفكيره العقلي؟ وهي تؤثر في تفسيره للعالم وفي تكوينه للأهداف. وعلى الرغم من أنه يزداد مع الوقت دقة في اختيار ما يستعمله من مثل هذه المادة، فإنه لا يتحرر أبدا بصورة كاملة من اعتماده عليها. وهو في حاجة إلى أن يتحدث ويعبر عن أفكاره ويشرك معه فيها غيره وأن يختبرها في ضوء أفكار الآخرين وأن يؤثر في الآخرين ويحصل على موافقتهم.

كما أن المؤثرات الاجتماعية ذات أهمية قصوى حتى في تأثيرها على إدراك المرء للحاجات الجسدية الأساسية. فالتقليد يؤدي إلى اكتشاف إشباعات تصير بحكم العادة جوهرية. وتعدل الأوضاع الحضارية الاجتماعية من الأهمية النسبية للحاجات، وقد تحدد صورة التعبير عنها وإتمامها إلى حد كبير. "بينما يذهب بعض أصحاب النظريات إلى أن ما نحققه من أعمال حضارية يعتمد على "إعلاء" الضغط الهائل للجنس "Sex"، فإنه يُمكن القول بأن الضغط الهائل للجنس هو واحده من أغرب الأعمال الحضارية"[1].

وهكذا فإن هناك التأثير الاجتماعي على تحديد حاجات الإنسان الجسدية والعقلية؛ بيد أن هناك أيضًا اعتماده على الآخرين في إشباعها، وحاجته المباشرة للآخرين في ذاتهم. فهو لا يحتاج لمن يخدمه فحسب، بل يحتاج أيضا إلى أن يخدم الآخرين، وأن يحب وأن يُحب فإلى جانب تعاون الآخرين يطلب رفقتهم أيضا. فهو، بدرجات مختلفة، حيوان اجتماعي يكون أحيانا أكثر سعادة في مجموعة منه بمفرده لمدة طويلة، ويحصل على إشباع من مشاركته مع الآخرين في إحساس واحد. إن أولئك الذين لا يحتاجون إلى العطف ولا يبحثون عمن يفهمهم قلة ضئيلة.

([1]) د. و. هارونج "النزعة نحو السيطرة" (**1941**) ص **162**.

كما أن استحسان الآخرين، أو استحسان شخص ما، أحد مطالب الإنسان الملحة جدًا، ولعله يمكننا أن نطلق عليه حاجة أساسية. فهو يرى نفسه انعكاسا في أعينهم، وحكمهم عليهم من أهم وقائع تجربته. فهو منذ طفولته يسعى لأن يكون حكم الآخرين عليه طيبا. وواضح أن بعض السبب في ذلك أنه يكسب من وراء ذلك لأنه سيدفع من حوله إلى إجابة مطالبه، ولكنه يرجع جزئيا أيضًا إلى رغبته في فكرتهم الطيبة عنه ذاتها، وهو يرغب فيها لعدة أسباب مختلفة. وبقدر احترامه لحكمهم يجد في تحبيذهم له تلك الثقة في قيمة نفسه التي لا يني يسعى وراءها. ويمنحه ذلك إحساسًا بالخلق والنجاح. وبقدر اتصال عواطفه بالآخرين يتمتع بالإشباع من إدخال السرور على قلوبهم ويحصل على متعة عن طريق متعتهم.

ويُمكن القول أيضًا بأنه يحصل على إشباع من نجاحه في التقليد والمنافسة ومن إثباته أنه يستطيع أن يفعل ما فعله الآخرون وما يتوقعون منه أن يفعل. وأيًا كانت دوافعه، أنانية أم إنسانية، بسيطة أم معقدة، فإن حاجته إلى الاستحسان لا جدال فيها.

وحاجة المرء لأن يكون "مطلوبا" ذات أهمية مماثلة. فالحاجة إلى العطف ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالحاجة إلى التحبيذ وبالرغبة في خدمة الآخرين. وإحساس المرء بأنه يفعل شيئًا مفيدا نشيع نزعة خلاقة وترفع من شأن الشخصية. والسيطرة على البيئة تضفي على الإنسان شعورًا بالقوة والنجاح. وإدراك المرء أنه ضروري للآخرين له تأثير مماثل فيجعله يحس بأن لوجوده معنى ويؤكد له أهميته. فهو يشعر باستمرار بالجماعة، سواء أكانت الأسرة أم الأصدقاء أم المهنة أم الكنيسة أم الدولة، ولعل إحساسه بأنه يسهم في الحياة الجماعية بصورة أو أخرى لا يفوقه في ضرورته بالنسبة له إلا أشياء قليلة.

وليس هناك، بالتأكيد، شيء أساسي أكثر من غريزة الأمومة. وسواء أكانت الإشباعات الأبوية إشباعات خلق أم حيازة أم إنكار ذات، فإن كونها تتم بطريق "الإحلال" Vicarious حقيقة مهمة. لأن ذلك يعني أن كائنا آدميا يستطيع أن يحس بالسعادة عن طريق سعادة شخص آخر، وأنه يستطع الإحساس بإتمام ذاته عن طريق التضحية بمتعة "أنانية" في سبيل متعة "غير أنانية". وحاجة الناس إلى هذا النوع من الإتمام واضحة. ويتبع هذه الحقيقة أن الإنسان يحتاج إلى الآخرين لتحقيق ذاته. وبينما أن الإشباع في نهاية الأمر هو من نصيبه فإنه ليس إلا صورة شديدة العمق من شيء أعم بكثير جدًا بل الواقع أن العطف من أي نوع له تأثير مماثل على عملية الإشباع، وهو غير قاصر على دائرة الأسرة أو الأصدقاء وقد يتسع نطاقه حتى يضم الجنس البشري كله أو كل المخلوقات الشاعرة.

وحاجة الإنسان إلى الآخرين لإتمام ذاته عنصر في طبيعته لا يعتمد على درجة التنظيم الاجتماعي، وإن كان ذلك قد يجعلها أدسم، ولكنها تنطبق على جميع الأشخاص كما نعرفهم في أية مرحلة كانوا من مراحل المدنية.

ويتبع ذلك أن المثل الأخلاقي الشخصي أو مفهوم الحياة الطيبة لابُد أن يتضمن هذه الاجتماعية. فالمثل لا يوجد في فراغ يحيط بالفرد. بل هو إلى حد كبير تعبير عما ينبثق من اتصاله بالمجتمع. ولابُد أن يتضمن إدراكه لحاجته إلى الآخرين. فهو يحمل معه، بوصفه شيئا مصاحبا، اعترافه بحقوق مماثلة للآخرين. إذ ليس للفرد الحق لا في أن يغمض عينيه عن الوقائع الاجتماعية للحياة ولا في أن ينكر على الآخرين حقهم فيما يدعيه لنفسه. فليس ما يشيده وهما من الأوهام بل محاولة منه في تنظيم تجاربه ككل، ويجب أن يكون بناؤه متسقا مع نفسه؛

فهو – بالاختصار – بناء عقلي وإلا فهو ليس جديرًا بأن يكون موجها في عالم الاتصالات العابرة فيه هي الأساس الوحيد للإدراك الحسي المُنظم. ويكمن في وجوب توافر العقلي هذا مصدر ضروري للالتزام. إذ في حدود ما تثبت للفرد تجربته وجود تشابه أساسي بينه وبين الآخرين ووجود اعتماد اجتماعي مُتبادل، فإن المفهومات العقلية التي تتمحض عنها تجربته لابد أن تأخذ صورة المثل الاجتماعية؛ أو يُمكن القول بأن الطريقة التي يجمع بها هذه الحقائق وينسقها في وجهة نظره في الحياة تكون مثله الاجتماعي.

إن ضرورة مطابقة المثل الاجتماعي لوقائع الحاجات الاجتماعية للإنسان ولرغباته الاجتماعية تمدنا بالجواب عن المعضلة التي أثيرت في مطلع هذا الفصل. فنحن لا نستطيع أن نضفي على ما هو ضار بالمجتمع نفس القيمة التي نضفيها على ما هو اجتماعي أو أن نضفي على فلسفة تؤدي إلى حرب دائمة نفس القيمة التي نضفيها على فلسفة تؤدي إلى خدمة المجتمع؛ لأن حاجاتنا ورغباتنا الاجتماعية تتطلب منا أن نجد الأسس التي يُمكن أن تقوم عليها خطة مرضية للتعاون مع الآخرين.

والآن، إنه صحيح أن الحاجات الاجتماعية التي ذكرت حتى الآن، أي الحاجات الفردية التي تتصل بالآخرين، لا توحي بتنافر مع الآخرين أو تبدو بطبيعتها ضارة بالحياة الاجتماعية. فقد ركزنا الاهتمام على إمكانيات التنسيق فيما بينها. ولكن ألا توجد حاجات لا ينطبق عليها ذلك– نزعات الاعتداء والرغبة في القوة والسيطرة على الآخرين؟ ألا يجد الناس أحيانا متعة في إيلام الآخرين؟ ألا يوجد مثلا ما أسماه بنتام متعة النية السيئة؟ أليس هناك تنافس حول الأشياء التي لا يوجد منها ما يكفي الجميع؟ ولكن إذا كانت هذه من بين الحاجات الأساسية التي يدرك الإنسان وجودها والتي لابد أن ندخلها في الاعتبار، ألا يكون مغزى ذلك أننا أقرب إلى الصراع الحتمي منا إلى الوفاق؟

إنه بسبب واقعة الصراع هذه ولأن الرغبات البشرية ليست كلها، كما يقول برتراند رسل، متفقة الإمكان، (Compossible)، يتطلب منا الأمر أن نتفق على مبادئ تحقق أكبر قدر ممكن من الإشباع "المتفق الإمكان" للحاجات والرغبات.

إن هذا هو بالمكان أول وظيفة الأخلاق التي يعرفها "توملين" بأنها "تنسيق مشاعرنا وسلوكنا بطريقة تجعل تحقيق أهداف كل إنسان ورغباته لا تعارض فيه إلى أقصى حد ممكن"[1].

وهو أيضًا وظيفة السياسة التي يُمكن أن نعتبر أنها تتناول نواحي خاصة من هذا التنسيق عمليا، إلى جانب ذلك القسم من خطة التعاون الذي يتعلق باستعمال القوة المنظمة والسلطة والقانون والإدارة.

([1]) س. توملين "مكان العقل في الأخلاق" (**1953**) ص **137**.

إن الشيء الذي يلازم بالضرورة حاجة المرء إلى الآخرين لإتمام ذاته هو ضرورة إيجاد طريقة للعيش معهم في وفاق. ومن ثم فإن وجود الحاجات الاجتماعية للإنسان ينطوي ضمنا على نظام ما للتعاون بوصفه جزءًا من مثله الأخلاقي. فكما أن عليه أن يوفق بين حاجاته ورغباته المتعارضة وأن يقوم باستمرار بالاختيار بين إشباعاتها، الذي كثيرًا ما يتم على أساس أن أحدها هو أهو الأضرار ولا أكثر من ذلك، فإن عليه أيضًا أن يصل إلى التوفيق بصورة ما بين رغباته والمطالب الاجتماعية، التي قد لا تبدو له كلها حسنة ولكنه يدرك أنها جزء من نظام اجتماعي قائم.

وقد تتراوح استجابته للمطالب الفعلية للمجتمع بين القبول الإيجابي والمقاومة الإيجابية، وهي تقوم في كل من الحالتين على اقتناع واع، ولكن الاحتمال الغالب أنها ستقع في مرحلة متوسطة بين الاثنين.

وقد يحدث هنا إذعان سلبي تدفع إليه العادة والعرف والمحاكاة أكثر مما يقوم على الاعتقاد. وواضح أن كثيرا من العادات الاجتماعية تظل مستمرة بعد أن تكون الأسباب التي تدعو إليها قد فقدت قدرتها على الإقناع. ويكون هناك أحيانا قبول متذمر أو مصحوب بالشك لمطالب بذاتها على أساس أنها تكون أجزاء، وإن كانت أجزاء غير سليمة، من شيء يعتبر في مجموعة ضروريا؛ والإذعان في هذه الحالة، إذ يكون مصحوبا بالرغبة في التحسين، يعتبر مبدئيا ومؤقتا.

وبينما أنه من الواضح أن خطة التعاون الاجتماعي المقبولة ليست كيانا (Entity) محددا بدقة لا يتغير وأنه قد يكون هناك عدة تأويلات ممكنة لها، فإن هناك قوى كامنة تعمل على وحدة التفسير ومن ثم تقلل من فرص الصراع. ولا يوجد اختبار موضوعي نهائي للمفاضلة بين تفسير وآخر لأن تبرير كل منهما يرجع في نهاية الأمر إلى الحكم القائم على التفكير العقلي الذي ينبثق من تجربة الفرد. ومن ثم فإن وجهة النظر هذه تعني ضمنا الاعتراف بوجود عنصر دائم من الفوضى المحتملة.

إن الخير الموضوعي الذي تقول النظرية المثالية بوجوده في النظام الاجتماعي القائم خرافة كثيرا جدا ما ضللت الناس وجعلتهم يقبلون شرورا لا داعي لها وأدت إلى أن تخلي العقلي عن مسئوليته الأصيلة بوصفه القوة الوحيدة لخلق المثل وتحقيقها.

بيد أن إنكار هذا الصبغ للاتساق الاجتماعي بالصبغة الموضوعية لا داعي لأن يسبب لنا قلقا، لأن نمو تلك الفوضى المحتملة يبدوا نادرا نسبيا داخل المجتمعات المنظمة بقدر ما هو كثير الحدوث نسبيا بين المجتمعات المنظمة. وتفسير ذلك ليس بعيدا عن متناول أيدينا.

لأن داخل المجتمع المنظم يوجد نظام كامل من التقاليد خلف السلوك المألوف. فمنذ للطفولة المبكرة يتعرض المواطن لتأثير أنماط مقبولة من الأفكار والتعبير وهو في عالم من الأوضاع المتفق عليها ويتعلم أهمية الإذعان وأخطار الاختلاف. فهو في البيت وفي المدرسة يلقن باستمرار التمييز بين ما هو مقبول في بيئته الاجتماعية وبين ما هو مستهجن. وهو قمين بأن يجد في الاتفاق أسهل سبيل يتخذه، وإن كان كثيرا ما يجد أيضا أن مجموعة القواعد التي يتوقع منه أن يتبعها تختلف باختلاف المكان؛ فالمبادئ السائدة بين زملائه في المدرسة لا تتفق وتلك التي تتبع في البيت. ولكن أجهزة التربية كلها تسلط عليه لتنمي لديه عادات من التفكير والسلوك تحظى بالتحبيذ الاجتماعي من الدوائر التي يتحرك داخلها. إن من بين المؤثرات التي تتعرض لها الطبيعة البشرية لا توجد إلا قلة تعد أقوى من العادة، ولا توجد إلا قلة يعد القضاء عليها أصعب من القضاء على العادة. وروح المحاكاة كما رأى ياجهوت، من أشد القوى التي تعمل على التماسك الاجتماعي خاصة إذا كانت مصحوبة بالاحترام. فوجودهما معا يؤديان إلى الاستغناء عن الحاجة إلى التفكير والحكم. فالاستقلال في مثل هذه المسائل كثيرا جدا ما يقابل بالمقاومة التي تتناسب شدتها ووجهة النظر الاجتماعية في أهمية الموضوع الذي يتعلق به الأمر. فالناس يسمح لهم بأن تكون لهم وجهات نظر خاصة في الجمال أكثر جدا ما يسمح لهم بذلك في النظام الأخلاقي السائد، وفي الأعمال الفنية أكثر من السلوك الاجتماعي.

فقوى المجتمع المنظم كلها بجهازها السياسي ونظامها القضائي وأنظمتها الاجتماعية وهيئاتها الدينية وبنائها التربوي تطبع النماذج المقبولة من التناسق الاجتماعي المرغوب فيه على عقل الطفل النامي وهو عقل قابل للتأثر بسهولة. وتكون معجزة أن يستطيع هذا العقل الهروب، بأية صورة كانت، إلى الأصلة والابتكار. ومع ذلك فإن الإنسانية اعتمدت، كما حاولت الفلسفة السياسية التحررية أن تثبت، على هذا الهروب النادر الحدوث في حركات تقدمها وفي كل نجاح أحرزته في المجالات الأخلاقية والسياسية والعلمية.

ونموذج التنسيق الاجتماعي، مع كل دلالاته عن الحقوق والالتزامات، الذي يطبع في عقل المواطن في الفترة التي يكون فيها هذا العقل أكثر ما يكون قابلية للتأثر، يرسى فيه قبولا لمجموعة من الواجبات ينطوي عليها المثل الاجتماعي. و"متى أصبح الواجب واجبنا يصير جزءًا من ذاتنا بحيث إن إتمامه يصير أمرًا يهمنا على الأقل بقدر ما يهمنا إتمام رغباتنا. وهذه الحقيقة من أن الواجب، وإن كان أصلًا آتيا من خارج الذات بصورة ما، تتبناه الذات بحيث يصبح إتمامه جوهريا لراحتنا العقلية، هي إحدى السمات الرئيسية في نمو الحياة الأخلاقية؛

ونحن نجد إشارة إليه في ناحية أو أخرى من نواحيه، في كل الكتابات السيكولوجية تقريبا التي تتعلق بالتصرف الأخلاقي، أيًا كانت المدرسة التي ينتمي إليها الكاتب وأيًا كانت المشكلة التي يهتم بها مباشرة في ميدان الأخلاق"[1]. لأن هذه هي العملية التي يندمج بها النموذج الاجتماعي للحقوق والواجبات في المثل الأخلاقي الشخصي ناشرًا المطابقة في التفسير والسلوك. وواضح أن الأسباب التي تدعو إلى الخوف من النتائج العملية لقبول أن معيار تبرير مشروعية المثل العليا الاجتماعية هو في النهاية المثل الأعلى الشخصي، يقل شأنها إلى حد كبير بالنظر إلى هذه الحقيقة.

وإلى جانب تأثير التقاليد والعرف والعادة والمحاكاة والتربية ووقع القواعد الاجتماعية المقبولة، وهو التأثير الذي يعمل في اتجاه المطابقة، يوجد أيضًا التماثل في التجربة بين أولئك الذين نشئوا وعاشوا في نفس البيئة. هذه هي القواعد الأساسية للوحدة الاجتماعية. وهذا هو ما يصنع الشعوب.

([1]) ج. ج فلوجل "الإنسان والأخلاق والمجتمع" ص 18.

كما أن الأوضاع الجغرافية المشتركة واللغة المشتركة والمشاركة في الاختلاف عن المجتمعات المجاورة تؤكد التماثل في التجربة. ومن ناحية أخرى، كلما زاد الاختلاف في التجربة بين الجماعات أو الطبقات المختلفة داخل أمة ما قل احتمال الاتفاق حول الأفكار؛ لأن وراء هذا الاتفاق تقوم حقيقة أن المؤثرات المتماثلة يجنح رد فعلها في الأجسام العضوية التي تخضع لظروف متماثلة إلى أن يكون بنفس الطريقة. وهذا هو ما يجعل السلوك الاجتماعي موحدًا وقابلا للتنبؤ كما هو، وهذا هو أيضًا ما يجعل العلوم الاجتماعية ممكنة. وحتى على الرغم من أنه "ليست هناك مطلقًا تجربة تكون هي نفسها بالضبط بالنسبة لشخصين مختلفين.

إن اختلاف مضمون التجارب السابقة واختلاف الظروف الفسيولوجية يؤكد أن ذلك[1]" فإنه لا سبيل إلى إنكار التأثير التماسكي للتجارب المشتركة على أعضاء المجتمع. فتماثل التجربة، إذ يؤدي إلى وعي متماثل للحاجات وإدراك متبادل لتماثل هذه الحاجات، هو قوة من أكبر القوى التي تعمل على التوحيد في تكوين المثل الاجتماعي الأعلى.

([1]) أ. س. جريفث "معضلة الديمقراطية" ص **349**.

بيد أنه من الأهمية بمكان أن نميز بين مثل هذا المفهوم، الذي يسمى المثل الاجتماعي الأعلى والذي هو في الحقيقة مثل أعلى شخصي في تطبيقه الاجتماعي، والتكوين الجماعي لمثل أعلى هو اجتماعي لأنه متمثل في أنظمة تحظى بتحبيذ المجتمع. فالأول هو أساس الثاني، ولكن هذا الأخير يؤثر في الأول تأثيرًا عميقًا أيضًا؛ لأن الأنظمة الاجتماعية – بينما هي وسائل لإشباع حاجات – فإنها توجه هذه الحاجات وتحدد طريق سيرها، بل وقد تخلقها إلى حد ما كما رأينا، لا لشيء سوى أنها تهيئ سبيلا اجتماعيًا معترفا به لإشباعها. فهي تهيئ بهذه الطريقة مصدرًا خارجيًا تتمثل فيه حاجات بذاتها، وهي مصدر ذو أثر إيحائي على الإنسان بأن تجعله يعي وجودها بوصفها حاجات. فالتنظيم الاجتماعي ضروري بوصفه وسيلة للإشباع، على الأقل في ظروف الحياة الحديثة، إلى درجة أن الأوضاع التي يهيئها لإشباع الحاجات تشكل التعبير عنها إلى حد كبير كما تشكل طريقة إجابة مطالبها. وعلى هذا الأساس نستطيع القول بأن الإنسان لا يحتاج إلى التنظيم الاجتماعي بوصفه وسيلة فحسب، بل إنه يحتاج أيضًا إلى المجتمع بوصفه غاية، وبأنه يجد في بنائه وكيانه نفسه جزءًا جوهريًا من إتمامه، وأنه يستطيع أن يعتبره انعكاسًا وتكبيرًا لشخصيته.

ولما كانت الدولة. كما قلنا، اتحادًا تعاونيًا، فإنها تعتمد في النهاية على إزالة الظروف التي تجعل التعاون صعبًا أو مستحيلًا. وهذا يعني أنها لا تقتصر على تهيئة طريقة متفق عليها لحل الخلافات فقط. بل إنها يجب أيضًا، وهو أمر أكثر أهمية حتى من ذلك، أن تهدف إلى الحيلولة دون وقوع الخلافات بالكشف عن مصادر الصراع. وهي لن تستطيع أن تحقق لنفسها فرصة الكيان المستقر إلا بأن تجعل ضمن أسسها الظروف التي تتكفل بإزالة هذه المصادر. وهذا يعني بعبارة أخرى، أنها يجب أن تتضمن من مبادئ العدالة ما يقبل على نطاق واسع. وينبني على ذلك أن الأمر يتطلب منا أن نعرف ما هي مصادر النزاع الأكثر شيوعًا وأن نبحث عن قوة تأثيرها، في كل حالة بذاتها، بالنسبة إلى القوى التي تعمل على الاتفاق والتماسك الاجتماعي.

ومن الواضح أن بعض الأسباب من بين تلك التي يحتمل أن تؤدي أكثر من أي أسباب أخرى إلى الخلاف الإيجابي توجد في الميدان الاقتصادي. فالتعارض بين مصالح الحقل والمصنع وبين الزراعة والصناعة وبين المالك والمستأجر وبين صاحب العمل والعامل– قد تزرع بذور الشقاق الذي يظهر في صورة صراع حول "قوانين القمح" أو "قوانين الإيجار والمصنع" أو قد تبلغ ذروتها في إغلاق المصانع والإضرابات أو الإضراب للعام.

بيد أن هذه المسائل ليست بصفة عامة مما لا يُمكن الوصول فيه إلى حلول وسط بشرط أن تكون هناك مصالح مشتركة أقوى، مصالح اقتصادية واجتماعية وقومية تدفع نحو التماسك؛ وبشرط أيضًا أن تكون هناك وسائل للتغيير والتكيف السلميان. ولا تصير مثل هذه المسائل غير قابلة للحل إلا إذا دعمتها عوامل أخرى دينية أو عنصرية أو سياسية، أو إذا وقف الجمود السياسي في وجه الإصلاح. فلا يُمكن أن يراودنا الشك، مثلا، في أن عوامل عنصرية ودينية وقومية أدت إلى استحالة إيجاد حل وسط سلمي للصراع بين أصحاب الأراضي من البروتستانت الإنجليز والمستأجرين الكاثوليك في أيرلندا، أو في أن الصراع الاقتصادي زاد من حدة الصراع القومي.

كما أن الانقسام الاقتصادي قد يؤدي إلى انقسام اجتماعي: فقد ينشأ عنه مثلا اختلاف في النظام التربوي وتناقض في التجربة والأوضاع وطريقة الحياة العامة بين الطبقات المختلفة من السكان بحيث يجعل من المستحيل اختلاطهم بصورة فعالة. فعدم المساواة، عندما تجعل الأمة اثنتين لا واحدة، قد يكون دليلا على عدم وجود أي مجتمع حقيقي بالمرة. وعندما يكون الانقسام بين الغني والفقير محددًا في طبقات بوساطة حواجز طبقية ذات طابع قانوني كما كان الحال في "النظام القديم" في فرنسا وفي روسيا، أو حواجز ذات طابع اجتماعي كما كان الحال في انجلترا في القرن التاسع عشر، فقد يسود الظن أن اصطلاح "اتحاد تعاوني" اسم على غير مسمى.

ومما لا ريب فيه أن الأمر يصبح كذلك بمجرد أن يفقد هذا البناء التدرجي القبول العام بين الفئات المحرومة من المجتمع. بيد أنه عندما يصل الحال إلى هذا الوضع يكون المجتمع فعلا في حالة تحلل: فقوى التغيير الاجتماعي تكون عاملة على إحداث تحلل من نوع ما من الاتحادات التعاونية وتحويله إلى نوع آخر، ولا يحدد ما إذا كان التغيير سيتم بوساطة عملية تطورية أو ثورية إلا درجة المرونة الاجتماعية والسياسية. لأنه مما لا جدال فيه أن اتفاقا عاما أساسيا فيما يتعلق بالأهداف وبأساليب تحقيقها – وبعبارة أخرى أن يكون المجتمع أساسًا اتحادًا تعاونيًا – هو شرط من شروط بقاء، بل ووجود، أي مجتمع سياسي أو أي اتحاد آخر.

إن نظرية "لوك" في الرضا – وإن لم تكن تمثل القصة كلها لأن احتمال "القوة دون سلطة" يجعل الرضا معلقا على شرط – تعبر عن حقيقة جوهرية.

وقد تخلق مصادر صراع أخرى، أو عوامل انقسام، ما نسميه مشكلات المجتمع "التعددي". ومثل ذلك الدين والجنس واللغة أو الوطنية المحلية مصحوبة بمنطقة بذاتها لها تاريخ أو تقاليد متميزة. فأي من هذه العوامل قد تنشئ جماعات داخل المجتمع ينافس التماسك بينها التماسك في المجتمع ككل أو تتحكم في ولاء يفوق الولاء نحو المجتمع ككل. وتتطلب مثل هذه الخلافات التي تكون أسبابا محتملة أو فعلية للصراع اكتشاف الظروف التي تستطيع أن تؤدي إلى التوفيق بينها وبين وحدة الكل الأكبر.

وبعبارة أخرى، أن إشباع بعض المطالب المعينة التي تتمخض عنها قد يكون الثمن الذي يجب دفعه قبل أن يصبح الكل نفسه اتحادًا تعاونيًا فعالًا. إن وليم بت" أدرك أن وحدة كندا تتطلب قبولا دستوريا لتنوعات عنصرية ودينية قائمة بداخلها والدفاع عن هذه التنوعات، وإن وحدة كندا بوصفها موجودا سياسيا لن يستتب لها الأمر حتى تدخل هذه التنوعات في بناء فدرالي يضمن حمايتها.

وبطريقة مُماثلة كان ضمن ثم التماسك في الاتحاد السويسري أو جمهورية ألمانيا الغربية تمثيل خلافات إقليمية وأخرى إما دينية وإما لغوية في الهيئة التنفيذية على أرفع مستوى.

الفصل الثامن

مضمون النظام الأخلاقي
قواعد وقيم

إن التنظيم الاجتماعي يعني قواعد. وهي ترتيبات تتحقق عن طريقها الحياة الاجتماعية، ونحن عادة نضفي على أهمها هيبة، بأن نطلق عليها اسم مبادئ أخلاقية. ومما هو قريب الصلة بأي بحث في الأسس السياسية أن ننظر في ماهية هذه القواعد وكيف تفسر. لأن الدراسات السياسية تتعلق بأجزاء أو نواح خاصة من التنظيم الاجتماعي، ولما كانت هذه أجزاء فقط فإن الأمر يتطلب أن نراها على ضوء علاقتها بالكل إذا أردنا أن نتجنب الانحراف. وقد حاولنا أن نتجنب ذلك النوع الخاص من الانحراف الذي يترتب على الخلط بين الدولة والمجتمع- الذي تعد ناحية واحدة من نواحيه. وقد فعلنا ذلك بأن عرفنا الدولة بأنها نوع بذاته من الاتحادات، بين أنواع أخرى يهدف إلى السعي التعاوني في تحقيق الأهداف المشتركة؛ ونبذنا وجهة النظر التي بمقتضاها تستبعد أهداف الدولة جميع الأهداف الأخرى بحيث تكون بعيدة عن متناول القواعد الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية. ولما كانت الدولة، على النقيض من ذلك، تخضع لهذه القواعد والمبادئ، فإن دارس النظرية السياسية لا يستطيع أن يهرب من ضرورة بحثها.

والمسائل التي تتعلق بها الدراسات السياسية، مثل دستور الدولة نفسها والحكومة والإدارة ووضع القوانين وتنفيذها وتنظيم الخدمات المشتركة، هي في الواقع أجزاء من خطة كاملة للتعاون الاجتماعي. ولما كانت أية خطة من هذا النوع هي محاولة لإيجاد طريقة للعيش والعمل معا في اتساق، فإنها لابد أن تعبر عن اتفاق شامل على غايات التعاون الاجتماعي ووسائله أو عن شروطه. أما ما هي صلة هذه الغايات والوسائل بإشباع الحاجات، وكيف يُمكن صياغتها بما يفيد في مفهومات مثل تحقيق الذات أو السعادة أو الحياة الطيبة، فهو ما كنا نبحثه تحت عناوين مثل معيار الهدف والعقل وأسس النظام الأخلاقي. إذ أن ما يجب على المجتمع أن يعمل على خلقه حتى يضمن البقاء هو مجموعة مشتركة من القيم. فإدراك القبول المشترك لهذه القيم والاحترام المتبادل بين أعضاء المجتمع لما يسهمون به من نصيب في تحقيقها هو الذي يصنع مجتمعا ذا حيوية.

فما هي طبيعة هذا الاتفاق الواسع حول شروط التعاون الاجتماعي، هذا المضمون المتفق عليه للنظم الأخلاقية، ووجهة النظر المقبولة للخير الاجتماعي. هذه هي الحقيقة ثلاثة أوجه لموضوع واحد. وبعد أن رأينا شيئًا عن الظروف والقيود التي تقف في سبيل التعريف الموضوعي، فلنا الآن أن نبحث إلى أي حد يمكننا أن نعطي جوابًا مقبولًا. ونحن إذ نتناول الموضوع إذن بوصفه موضوعًا ثلاثيا، سنبحث أولا صلته بالمبادئ الأخلاقية باعتبارها قواعد للسلوك.

وسنبحث ثانيًا إلى أي حد يُمكن ربط هذه القواعد بحيث تصبح هيكلا من القيم، وإلى أي حد يُمكن أن يأخذ هذا الهيكل صورة لعلنا لو أطلقنا عليها وجهة نظر اجتماعية في الحياة لا نكون مجانين الصواب، خاصة وأن هذه المحاولة كثيرًا ما تتم في إطار أوسع من الاعتقاد الديني أو الفلسفي. ثم هناك ثالثًا مفهوم لخير اجتماعي محدد، وواضح أنه متصل بالجانبين الأولين للموضوع، فهو يلخصهما إلى حد ما ويصوغهما في إلزام أخلاقي، أو على الأقل على هيئة علامة طريق توجه العمل.

(أ) قواعد السلوك

يُمكن اعتبار المبادئ الأخلاقية – دون خطأ – قواعد للسلوك؛ وواضح أنها تكون بهذا الوصف شروطًا لخطة التعاون التي تصورناها بوصفها شيئا الهدف منه هو تحقيق التوافق في الإتمام.

بيد أنها ليست مطلقات بسيطة ثابتة بذاتها يستخلص منها استنتاجات محددة، بل هي نتاج التجربة الذي يجب أن نبحث فيه عن كل من مبرراتها العقلية وعن أساس للتفاصيل المحددة لتطبيقها العملي. وهذان هما ما تكتسب عن طريقه تلك القواعد التحديد الضروري لتطبيقها على حاجات الحياة الاجتماعية. والنظر إليها بهذه الطريقة هو سبيل إلى تنفيذها أضمن من محاولة غرسها بوصفها مطلقات لا تخضع للتفسير.

إن المحافظة على الوعود قد تكون قاعدة أخلاقية، أو شرطا من شروط مثل هذه الخطة، ولكننا في حاجة لأن نعرف لماذا هي قاعدة سليمة، وعملية بحث الأسباب التي تبررها هي الطريق الوحيد الذي نستطيع بوساطته أن نفهم قوتها والحدود التي يجب ألا تتعداها، مع غيرها من القواعد الأخرى، عندما نشرع في تطبيقها عمليًا؛ أي لماذا ينبغي أن نطيعها بصفة عامة ولماذا يجب عدم طاعتها في بعض المناسبات؟ وبدون هذا الفهم قد تصبح جدباء مثل "المحرم" (Taboo) غير المفهوم الذي يقوم على الخوف؛ بينما الفهم قد يؤدي إلى تكامل بين السلوك والمعتقدات بطريقة مثمرة. هذا بالإضافة إلى أن ذلك هو السبيل الوحيد الذي نستطيع بوساطته تقدير النمو الذي يحدث في المبادئ الأخلاقية. لأن مضمون النظم الأخلاقية ليس جامدًا. فهو ليس مُطلقًا ولا كاملًا. ولن نستطيع أن نتناوله بطريقة ديناميكية وأن نقدر ما يطرأ عليه من تحسين إلا إذا نظرنا إليه بوصفه بناء عقليا وباعتبار أنه موجه نحو تحقيق أهداف متفق عليها.

ولا يحط من قدر الوفاء بالوعد بوصفه مبدأ أخلاقيا القول بأن الأسباب التي تدعو إليه أسباب تتعلق بالنفعية الاجتماعية. بل على النقيض، أن وضعه في مكان مناسب له من بناء عقلي يقوم على غايات متفق عليها يؤدي إلى تقويته. فالواقع أننا إذا لم نستطع أن نعتمد على وفاء الناس بوعودهم تصبح الحياة الاجتماعية، كما نعرفها، مستحيلة. فلا يُمكن وضع خطة لشيء مقدما. ولن تكون هناك فائدة من أي اتفاق على اللقاء أو الإيجار أو العمل أو البيع أو الشراء. ونحن نقبل هذا المبدأ بوصفه واجبا

لأننا ندرك ما نجنيه من ورائه من ميزات الاعتماد على الوعد في العلاقات الاجتماعية. وهذا يعني أننا نعترف بالالتزام بتنفيذه وبسلامة القوانين والعادات التي تعرفه وتفرضه. والدليل على قيمته بوصفه مبدأ أننا نتجنب ما أمكن التعامل مع الناس الذين لا نستطيع الاعتماد عل كلمتهم. ويدعم التزامنا بطاعته التهديد الضمني بالإبعاد عن المجتمع إذا لم نطعه. وبسبب أهميته للحياة الاجتماعية نعتبر من الصواب أن تهتم الدولة بصياغة الوعود لتضمن تنفيذها في حدود ما تستطيع جزاءاتها أن تفعل. فقانون العقود كله وجزء كبير من قانون الزواج يتسم بهذا الطابع.

ويمكننا أن نقول نفس الشيء تقريبًا عن واجب ذكر الحقيقة. فهو إجراء اجتماعي مرضي أكثر من نقيضه لأنه يؤدي إلى الثقة وإمكان التنبؤ وتجنب ضياع الوقت في الشك والتأكد. ونحن سرعان ما نكف عن الرغبة في التعامل مع الشخص الذي يقصد بأقواله خداعنا، لأننا نجد أنه مما يرهقنا أكثر مما ينبغي أن نضطر إلى تمحيص أقواله لنعرف الصدق من الكذب. ورغم أن لفن المداهنة أشياعا مخلصين، فإنه عقيم ومضيعة للوقت. وصحيح أن آداب السلوك كثيرًا ما تملي على المرء أن يكذب، واحترام شعور الآخرين قد يؤدي إلى تضليلهم فيما يتصور أنه خيرهم، ولكن هناك من الحجج ما يؤيد أنه في معظم الحالات تكون الحقيقة أفضل عاقبة وتكون الحياة الاجتماعية في المدى الطويل أكثر راحة وقابلة أكثر للتنبؤ لو أقيم العرف فيها على أساس من الشجاعة المعنوية أكثر منه على الكذب السهل.

فهناك كثير من الأسباب الوجيهة تدعو إلى تعود قول الحقيقة. والشخص الذي يقص قصصا مما قد يكون مسليا لو كان حقيقيا، يصير ثقيلا إذا لم تكن قصصه كذلك. ويكف الناس عن تصديق الكذاب الذي تعود الكذب حتى عندما يقول الحقيقة. إن المصير المحزن الذي لقيته "ماتيلدا" إحدى شخصيات "بلوك" التي كانت تصيح "النار" فيرد عليها الناس "كذابة" وماتت محترقة لأن أحدا لم يصدقها، مصير مناسب إلى حد كبير، لأن قسطا كبيرًا من الثقة في العلاقات الاجتماعية هو نتيجة للاعتماد المتبادل على قول الحقيقة، ولا ينجح الكذابون إلا عندما يستغلون عادة هذا الاعتماد.

وقد كان هذا هو أساس حجة هتلر عن "الكذبة الكبرى"، من أن الكذبة إذا كانت كبيرة بدرجة كافية فإن قليلين هم الذين يشكون في صحتها، ولكنه غفل عن الأثر النهائي لذلك في تدمير كل ثقة للناس في الزعامة، كما غفل عن تقرير مدى اعتماد المرء في رفضه لتصديق شيء حاليًا على السوابق فيما يتعلق بمراعاة مبدأ ذكر الحقيقة.

ولا يتضمن القانون الشيء الكثير عن قول الحقيقة. فهو لكي يساعد حسن سير العدالة يعاقب حلف اليمين الكاذبة في الشهادة بشدة، وهو أيضا يفرض عقوبات على الغش بقصد الربح وعلى التشهير، ولكنه من ناحية أخرى ليس بعيدًا عن فكرة "كلما قرب المرء من الحقيقة تعرض للعقوبة أكثر بسبب القذف".

وهكذا يبدو أننا هنا أمام حالة أخرى من الحالات التي يتناول فيها المبدأ الأخلاقي من زاوية نتائجه والحكم عليه على أساس معيار المنفعة الاجتماعية. ولكن لعل هناك ما يسمح بقدر أكبر من وضوح الفكر عن الموضوع واتفاق أوسع حول المبررات العقلية للحدود التي توضح له بوصفها شرطا للتعاون الاجتماعي. فمما لا جدال فيه أن هذا هو الوضع بالنسبة للسياسة. فما هو الدور الذي يقوم به ذكر الحقيقة في تكوين السمعة الشخصية للزعيم؟ وما مدى أهميته بوصفه عنصرا في الدعاية الناجحة؟ وإلى أي حد يُمكن التوفيق بين التظاهر بذكر الحقيقة وواقع عدم ذكرها؟ وعندما تكون الأجوبة عن أسئلة، بيلاطس، "Pilate" مدفونة في بطون لغات متفرقة يتحدث بها نخبة من الخبراء، فما هي الضمانات التي تكفل عدم خداع الجمهور العادي؟

ولكن لعل إدراك طبيعة المبدأ الأخلاقي ومبرراته العقلية يكون أسهل وتصويره أكثر وضوحا فيما يتعلق بالقاعدة الأساسية العامة "لا تقتل". وواضح أن هذا المبدأ، في صورة أخرى، ضروري للتنظيم الاجتماعي وأنه شرط أساسي لكل تعاون اجتماعي وسلوك ملزم في المجتمع. وقد بحثنا عن أسباب المبدأين الآخرين، الخاصين بذكر الحقيقة والوفاء بالوعد، في ميدان المنفعة الاجتماعية ولم يبد في هاتين الحالتين أنه من الضروري أن نتجاوز الشروط الضرورية للتعاون الاجتماعي ونلجأ إلى إدراك بديهي لمطلق أخلاقي موضوعي. وبينما سمح ذلك لنا أيضًا بالتفكير في حدود لتطبيق المبدأ، فإن اعتباره "مطلقا" لا يسمح بذلك. بيد أن هذا الطابع للمبادئ الأخلاقية يشترك فيه أيضا "لا تقتل". أي أن تبريره لابد أن يكون أيضا في المناقشة القائمة على التفكير المنطقي فيما يتعلق بالتفصيلات، فهو ليس حقيقة أخلاقية مطلقة غير قابلة للمناقشة؟ ومع ذلك فكثيرا ما يضفي عليه هذا الوصف بالذات بالاشتراك مع حقائق أخلاقية أخرى.

ولكن ما علينا إلا أن نتذكر السهولة التي تحول بها هذا المبدأ العام البسيط إلى تحريض، بوساطة أبواق الضمير الاجتماعي، على فعل العكس، لكي ندرك مدى حاجته للتحليل العقلي. لأنه بمجرد أن يحتاج مثل هذا المبدأ إلى التحديد وأن يقال إنه لا يطبق إلا في ظروف بذاتها أو بين طبقات معينة من الناس، فلابد أن يفقد صفة كونه إلزامًا أخلاقيا واضحا. فمع كل تحديد جديد يوجد مجال أوسع للشك، لأنه لابد من المناقشة وممارسة الحكم. فسيقال مثلا إن هذا المبدأ لا يطبق في حالة الدفاع عن الحياة وفي حالة قيام حرب بين دولتين وتحت وطأة حكومة نوعية وتحت حكم نوع بذاته من الإثم، أو عندما يراد إشعال صورة معينة من صور الثورة أو عندما يراد منع نشوبها. وهكذا تتضاعف المطالبة بالتفسير. هل يقتل المرء عندما تكون حياته معرضة للخطر فقط أم عندما تكون حياة الآخرين أيضًا معرضة، وإذا كان ذلك فمن هم الآخرين؟ وهل يقتل في سبيل "بلاده على حق أو خطأ"، أو تحت أي نوع من الحكم المستبد، أو لمنع اغتصاب السلطة قبل أن يقع؟ وأية محاولة لإعادة صياغة المبدأ مثل "لا تقتل إلا عندما لا يكون هناك طريق آخر ممكن ودون تعريض حياة أخرى أو تعريض الدولة للخطر أو دون أن يترتب على ذلك شر أكبر" ستؤدي إلى أن يفقد المبدأ طابع القبول الفوري الذي ينطوي عليه ضمنا اليقين الثابت بذاته. وأيًا كان الأمر فإن مثل هذه الضرورة لإعادة الصياغة تبرز الاعتبارات

التي ينطوي عليها الموقف حقيقة، فهي تحيلنا فعلا إلى شروط التعاون الاجتماعي والغايات التي يتعاون الناس من أجلها في المجتمعات، وإلى الشروط التي توصي بها التجربة بوصفها مما يتطلبه العيش والعمل معا في وفاق. هذا بالإضافة إلى أنها تعطينا بالتأكيد صورة أكثر واقعية لما يحدث في عالم يثور فيه خلاف حول مزايا عقوبة الإعدام بين الولايات المختلفة في الولايات المتحدة وبين الهيئات الدينية والأحزاب السياسية في بريطانيا.

لأن ما نسعى في الحقيقة إليه هو تنسيق هذا المبدأ، ومبادئ أخرى مماثلة، في بناء عقلي أكبر، نستطيع أن نراه فيه عنصرا في خطة متسقة من القيم. ولأننا نعلق أهمية كبرى على الحياة البشرية والسعادة فإننا نتطلع إلى ما يؤدي أكثر من أي شيء آخر إلى دعمهما، أو على الأقل إلى ما لا ينقص منهما، لنتخذ منه دليلا للسلوك. والتدخل بالعنف من أي نوع في الحرية البشرية شر، ومن ثم ينبغي الإقلال منه بقدر الإمكان. وسواء أكان فيه تقييد طفيف مؤقت للحرية أم كان، في أقصى الطرف الآخر، قضاء على الحياة، فإنه مما لا يُمكن تبريره إلا على أساس قدرته على تحقيق قدر أكبر من الخير. وينطبق نفس المبدأ على شرطي يقبض على شخص ما أو على حكومة شرعية في مواجهة ثائرين عليها أو على عدو غاز: وهو مبدأ استخدام "القوة الضرورية". ويناسب نفس هذا الأسلوب في التفكير قياس عقوبات الجرائم– أنها يجب أن تكون بأقل قدر ضروري لتحقيق هدفها الأول من الحيلولة دون وقوع الجرائم. وبالتأكيد أن موضوع خير طريقة لكيفية تنفيذ مثل هذا المبدأ قد يثير خلافا، ولكن لما كان من المستطاع أن يبحث على ضوء ظروف واقعية فإنه يُمكن على الأقل مناقشته مع الأمل في الوصول إلى حل عملي.

ويمكننا أن نأخذ أمثلة أخرى من ميدان أخلاقيات الجنس (Sex). فهنا بصفة خاصة وضعت قواعد بصورة "دوجماتية"، ولا شك في أن ذلك راجع إلى أهمية الموضوع للسعادة وإلى شدة الانفعالات التي يثيرها. ولما كان الموضوع قد عولج بوصفه مبادئ لا ترقى إليها ضرورة المناقشة فقد قامت المبادئ السائدة فيه باعتبارها أوامر كلية تفرض بمعونة الجزاء الاجتماعي، وكانت النتيجة في حالات كثيرة جدا هي الفصل بين التأكيد النظري والقبول العملي. ولا سبيل إلى التخلص من ذلك الفصل إلا إذا نظر إليها باعتبارها شواهد تدرك عقليا لما يؤدي إلى السعادة، أو بوصفها شروطا للسعادة تحدد تجريبيا. وعندئذ لا تعود القاعدة التي تكاد تكون عالمية والخاصة بتحريم الزواج من الأقارب تبدو قرارا لا تفسير له، وترى بوصفها نابعة من ضرورة المحافظة على استقرار الحياة الأسرية.

وبالمثل تصبح قواعد تحريم الزنا مما يُمكن قبوله عقليا على أساس الحاجة إلى الرغبة في قيام علاقات زوجية دائمة وعلى ما يترتب على خرقها من آثار يُمكن إثبات ضررها لهذه العلاقات، بدلا من أن تقوم على حكم دوجماتي استبدادي. وتتحول "لا ترتكب الفحشاء" من وصية تعتمد على الخوف وتهدف إلى كبح الرغبة "الطبيعية"، إلى دليل معقول للسلوك يرتكز على حقائق سيكلوجية في مجال سببية الميول والعادة يُمكن إثباتها، ويعمل على توجيه الرغبات في اتجاهات تؤدي إلى تحقيق السعادة بأن يحدد بأسلوب عقلي الشروط السلوكية اللازمة لها. إن علم النفس علم حديث إلى درجة أنه ليس مما يدعو إلى التعجب أننا مازلنا نستخدم في تحديد شروط التعاون الاجتماعي أساليب القيادة التي تمت إلى العصور المظلمة السابقة عليه، أو أننا أخفقنا إلى حد بعيد حتى الآن في تكييف مبادئنا وقيمنا مع ما يقدمه لنا من وسائل الاستنارة.

ويُمكن توضيح التحليل الذي نقوم به عندما نؤكد مبدأ أخلاقيا أو قيمة أخلاقية عن طريق المقارنة بالأضداد. فقد نقارن بين تأكيداتنا المختلفة الخاصة بنا وتأكيدات المجتمعات الأخرى والمجتمعات السابقة، ومن ثم نبرز النقط الهامة فيما نتفق عليه نحن. وهكذا نعتبر مبدأ "السن بالسن" مفهوما بدائيا عن العدالة، وارتقينا بفكرة التعويض عن الضرر من إنزال ضرر مماثل في درجته بشخص المذنب إلى إرغامه على دفع تعويض مناسب للمجني عليه. ويبدو هذا في نظرنا ارتقاء لأننا نعتبر فكرة تبادل الأضرار أدنى من فكرة التعويض بوصفها أسلوبًا في دعم السعادة. ولم نعد نقبل وجهة النظر التي تقول إن "الإيمان الصحيح" يجب أن يفرض بحد السيف لأنه صار من الواضح لدينا أن الحقيقة لا يُمكن بلوغها بهذه الوسيلة. ونبذنا الرق لأننا وسعنا معنى الحريات المرغوب فيها وقوى اعتقادنا في المساواة ولأننا قللنا من الأهمية النسبية لحقوق الملكية. ولم يعد كثير من المجتمعات يقبل الحرب، ذلك النظام الذي وجد منذ القدم، بوصفها طريقة مرضية أو "مما يُمكن التفكير فيه" لتسوية المنازعات بينها. وهناك علامات تدل على أن الحرب قد استبعدت من العلاقات بين كثير من هذه الدول بوصفها عملا لا مبرر عقليا له، كما في حالة "المحاكمة بوساطة النزال"[1].

(1) Trial by combat.

وعندما نعود إلى المقارنة مع المجتمعات الأخرى نجد أيضًا أمثلة متناقضة. إن البوذية تعتبر عدم تعاطي المسكرات مبدأ أخلاقيًا. ويتفق الكثيرون في الغرب مع هذا الرأي– بما فيهم ت هـ. جرين. وإذا لم يكن الامتناع الكامل عن الخمور جزءًا من قيم الغرب فليس ذلك لأنه ينقصنا الدليل على مضار الإفراط في الإدمان عليها. فكل ما في الأمر أن هذا الموضوع بالذات لا يعود سبب تحريمه إلى محرمات دينية أو خرافية الأصل، ومن ثم صار أيسر علينا أن ننظر في الموضوع "على أساس مزاياه"؛ أي بالبحث العقلي في عواقبه على ضوء اعتبارات السعادة البشرية على، عكس الموضوعات التي لدينا محرم مرتبط بها. بيد أنه أيًا كانت نتيجة هذا البحث سواء أكان التحريم أم التحبيذ أم المطالبة بالاعتدال، فإنها تحدد ما أصررنا على أنه الطابع الجوهري لمثل "شواهد السلوك" هذه، من أنها ليست فروضا ثابتة بذاتها بل نتاج التفكير المنطقي، سواء اتفقنا مع البوذي فيما وصلنا إليه في هذا الموضوع أم لم نتفق، فنحن وهو نهدف إلى نفس النتيجة.

(ب) هيكل متفق عليه من القيم

وهكذا فعلى الرغم من أنه يكون خطأ أن تتصور النظم الأخلاقية باعتبارها مطلقًا غير قابل للمناقشة ولا يخضع للاختبار فيما يتعلق بعواقبه أو يتطلب تدعيما من العقل على أساس التجربة، ومع ذلك فإن هناك اتفاق على نطاق واسع حول مضمون النظام الأخلاقي. ومن المفيد أن ننظر في كل من طابع هذا الاتفاق حول المضمون والعملية التي تؤدي إليه، وقد فعلنا ذلك فيما يتعلق بقواعد السلوك. بيد أن مثل هذه القواعد تدخل في مركب أكبر يضفي عليها اتساقا وقوة.

ولهذا المركب طابع نظام من القيم، ويمكن، كما قلنا، أن نطلق عليه وجهة نظر في الحياة لأنه يعبر عن مجموعة عامة من المعتقدات. بل ونحن في الواقع نجد أنه يطلق عليه أسماء مثل "الإنسانية" أو "الأخلاق المسيحية" أو "الفلسفة البوذية" أو "الماركسية".

بيد أن هناك حقيقة مبدئية واضحة حول القيم التي يتضمنها أي مركب مثل ذلك الذي يعتنقه "مجتمع متمدين" مثل أمريكا أو بريطانيا– هي أنه كثيرًا ما يكون هناك اتفاق حول فكرة عامة تعبر عنها كلمة مبهمة أكثر مما يوجد حول الدقائق التي يُمكن تحقيق هذه الفكرة عمليًا إلا عن طريقها. وعندما نتذكر أن الحرية مثلا عرفت تعريفات كثيرة بين طاعة القانون في طرف أقصى وعدم وجود القيود القانونية في أقصى الطرف الآخر، خاصة وقد أثبت التحليل المنطقي الحديث البلبلة التي تنجم عن استعمال هذا اللفظ دون احتياط[1]، فلا بد أن يكون من الواضح لنا أن الاتفاق حول كونها شيئًا حسنًا لا يستمد منه توجيه نهائي في موقف بذاته. ومن ثم ينبغي علينا أن نكون حريصين في اعتقادنا بسهولة أنه يُمكن أن يستمد منه شيئًا من هذا القبيل. بيد أن هذا لا يعني مطلقًا أنه لا أهمية بالمرة لما تعبر عنه من مشاركة في الاتجاه. إن الناس حاولوا تعريف "العدالة" على الأقل منذ محاورات أفلاطون الكبرى في "الجمهورية"، ولكن لما كان هناك اتفاق واسع في الوقت الحاضر حول ما يسمى عدلا أو ظلمًا – رغم أنه لابد من الاعتراف بأنه يوجد أيضًا شيء من الخلاف – فإن الرأي القائل بأنها تمثل قيمة مقبولة يتضمن شيئًا حقيقيًا أيًا كانت عدم الدقة أو الصعوبة في تعريفها بالضبط.

---

(1) انظر مثلا م. كرانستون "الحرية– تحليل جديد" (**1953**).

لأنه حقيقي ومهم، كما يقول ليونارد وولف، "إنه قد نما هيكل من القيم الأخلاقية يعتبر وضعه بالنسبة للفرد والحياة الاجتماعية مماثل لوضع هيكل المعرفة المعاصر بالنسبة لهما. فكل منهما بالتبادل علة ومعلول لمرحلة المدنية التي بلغها أي مجتمع بذاته في أية لحظة بعينها. وليس لأي منهما مشروعية اليقين المطلق أو الحقيقة المطلقة، ومما يغلب احتماله أننا إذا حاولنا أن نثبت لشخص ريبي (Seeptie) تمامًا أن الحرية حسنة وأن الحكومات يجب أن تعاملها بوصفها هدفا اجتماعيا... فإننا سنصل إلى مرحلة في النقاش يعتمد كل منا فيها على معتقد لا يستطيع إثباته منطقيا أو علميا. ومع ذلك فالريبي– مثل هتلر وستالين، سيعترف ضمنا بسلامة هذه القيم "المتمدنية" عندما لا يكون على حذر أو متأثرا بدافع شخصي"[1].

ومن الصحيح أيضًا أن هناك قدرًا كبيرًا من الاتفاق الأخلاقي مما يُمكن التعبير عنه بعبارات عامة مثل تلك التي يستخدمها ليوناردو ولف "عندما نفكر في (المدنية) نعتبر السعادة والحرية والإنسانية والعدالة مكونات جوهرية في طريقة الحياة (المتمدينة)... إن المجتمع المتمدين هو ذلك الذي يوفر طريقة في الحياة تنطبق على معايير بذاتها للقيم الاجتماعية مما يكاد يكون معترفا به بصورة عامة..، وإن كون هذه المكونات حسنة شيء متأصل الجذور في عقل الناس في القرن العشرين بحيث إنه فيما يتعلق بالسعادة وكذلك بالحرية أو العدالة مثلا يضطر الحكام أو الحكومات التي تدمر الحرية في الواقع أو تحكم بالظلم على نطاق واسع إلى التظاهر،

(1) انظر فيما يتعلق بهذا الاستشهاد وما يليه كتابة "مبادئ السياسة" (1935) ص 91، 255، 268.

أو حتى إلى الاعتقاد، بأن العبودية أو الظلم اللذين تمارسهما هما الحرية (الحقيقية) أو العدل "الحقيقي" وذلك بسبب عمق هذه المعقدات الأخلاقية وانتشارها". ويقول أيضا" إن الفلاسفة من أفلاطون إلى أرسطو أوهيوم وميل وبروفسور ج. أ. مور، اختلفوا فيما بينهم اختلافا عميقا فيما يتعلق بمعنى معتقداتنا أو أحكامنا الأخلاقية وأصولها وطبيعتها ومشروعيها.

ومع ذلك فعلى الرغم من هذا الاختلاف الواسع فإنهم نادرا ما يختلفون حول ما هو خير أوله قيمة.... إن الفلاسفة، مثل الملوك والدكتاتوريين، يبينون أنه لا الشك في، ولا الاختلاف حول ما هو خير أو شر اجتماعيا هو الذي يدفع الحكام والحكومات إلى فعل ما هو شر طبقا لشريعة القيم الأخلاقية التي أنشأتها المدنية".

ومما لا شك فيه أن هذه النقطة الأخيرة مبالغ فيها فنحن لا نلقي أي ظل من الشك على سمو "القيم المتمدينة" عندما نعترف، وهو ما لا بد أن نفعله في الواقع، بأن هناك قيما متعارضة يقبلها الناس الآن أو قبولها فيما مضى قبولا مخلصا.

ولا جدال في أنه مما يشك فيه أن هتلر أو ستالين قبلوا حقيقة في وقت من الأوقات القيم التي يشير إليها وولف. ألم يعلقوا، على الأقل، مشروعية متفوقة على قيم أخرى مثل مصلحة الدولة أو العنصر أو الثورة؟ ونحن بطبيعة الحال، أحرار تمامًا في استهجان ذلك حتى عندما نعترف بما فيه من أصالة.

لأن لنا أن نسأل ماذا يدفع الناس، سواء حكامًا أم غير حكام، إلى عمل ما هو شر طبقا "لشريعة القيم الأخلاقية التي أنشأتها المدنية". ألا يكون ذلك لأنهم يريدون أن يفرضوا ما هو بالنسبة لنا الآن قيما غير مقبولة، الأمر الذي نجد في التاريخ أمثلة عديدة مماثلة له؟ مثل محاكم التفتيش الكاثوليكية أو الهيئة الدينية التي أنشأها كالفن لمحاكمة المارقين، أو قتل أصحاب الأراضي والرأسماليين على يد البلاشفة، أو إعدام اليهود والاشتراكيين بوساطة النازي، أو حتى ربما – وإن كان بالتأكيد أقل وحشية – نفي حكومة انجليزية تمثل في غالبيتها أصحاب الأراضي من الاستقراطيين للرواد الأول للحركة النقابية. ولكن أليس لكل من هذه الأعمال ما يبرره في نظر أولئك الذين يفعلون الشر بوصفه متفقا مع القيم التي يقبلونها، مثل الدفاع عن الدين أو الملكية أو عن الدولة الشيوعية أو النازية؟

ونحن نقول إنهم على خطأ. بل الواقع أنه ما من شخص متمدين اليوم يشك في أنهم على خطأ. وعندما يحكم أي شخص عليهم بذلك فإنه لا يبدأ من مجرد تفضيل عقائدي لقيم أخرى؛ بل الأرجح أنه يفكر تفكيرًا منطقيا من التجربة إلى نتائج بذاتها تقوم عليها هذه القيم الأخرى: إن الناس لا يُمكن إجبارهم على اعتناق معتقد ديني، إن الإذعان الذي يقوم على الخوف لا اقتناع فيه ولا يدوم، وإن احترام الحياة البشرية وحرية الاجتماع من شروط المجتمع الذي تكون فيه الحياة مريحة، إن تبرير استعمال القوة ضد الناس لا يُمكن أن يوجد إلا في قبول يقوم على أسس مثل تلك التي تقوم عليها الأهداف التي توجه القوة إلى تحقيقها. وهو عندما يفكر بهذه الطريقة إنما يفعل ما كنا نحاول فعله هنا في تحليل الحاجات والأهداف البشرية سعيا وراء أساس الأفكار الأخلاقية التي تتضمنها وطابع هذه الأفكار.

وما يجعل النتيجة هيكلًا من القيم هو أنها بهذه الطريقة تشيد كتفسير معقول متسق للتجربة؛ وأيًا كان مقدار ما تعبر عنه من اتفاق كبير فهي بهذه الصورة ليست تأكيدًا عقائديًا لفكرة سليمة.

ومن الأهمية بمكان كبير أن يكون هناك مثل هذا الاتفاق، ولكن من المهم أيضا أن نرى أنه ثمرة أحكام عديدة لأشخاص "متمدينين" اتفقوا في تفصيلاتهم وتقييماتهم وتفكيرهم في الوسائل وما انتهوا إليه بشأن شروط التعاون الاجتماعي، وليس تأكيدًا لمطلقات يعبر عنها في قوانين محددة شاملة يُمكن إدراكها؛ وبالاختصار، إن هذا الاتفاق نابع من تجربة ومعرفة واعتقاد وتفكير معاصرين ومن ثم يعتمد على مدى المشاركة التي تحظى به هذه الأشياء.

وصحيح أنه يشترك في عناصر عديدة مع التفكير السائد إبان الألفي أو الثلاثة الآلاف السنة الماضية، ولكن من السهولة بمكان المبالغة في مدى المشاركة خاصة فيما يتعلق بتطبيقات بذاتها. فقد يكون هناك، مثلًا، اتفاق واسع النطاق حول دعم "العدالة" و"الحرية" و"المساواة".

بيد أن ما كانت هذه تعنيه بالنسبة لأحد من الإغريق القدماء أو لأحد من المسيحيين الأوائل أو لأحد من الإيطاليين في عصر النهضة، أو ما تعنيه بالنسبة لأحد من الانجليز أو الأمريكيين أو الروسيين في القرن العشرين قد يتضمن اختلافات متأصلة الجذور. كما أن ما تعنيه أحيانًا بالنسبة لأشخاص من طبقات مختلفة قد لا يكون مُتماثلًا. فقيمة أخرى مثل الملكية "Property" قد تقضي على ما فيها من مضمون متفق عليه. فقد يبلغ التعارض بين تجربة فرد من أسرة تعتمد تمامًا على الأجور وفرد من أسرة تتمتع بدخل ثابت مريح بحيث ينتهي الأمر بعدم وجود أي اشتراك في تفسير مثل هذه المفهومات، بل قد تنتهي بتفسيرات ينكر فيها كل منهما تفسيرات الآخر.

إن البناء الاقتصادي في المجتمع يحدد التقسيمات الطبقية داخله، وهذه بدورها تحدد مركب قيمه. بل الواقع "أن الصفات التي تساعد في تكوين المركز الاجتماعي تدل بصورة عامة على القيم السائدة في المجتمع"[1].

هذا إلى جانب أنه في كل مجتمع حديث توجد نماذج مختلفة من القيم تعتنقها جماعات أو جماعات ثانوية بداخله تتصارع من أجل السيطرة. فهناك مثلا أهمية نموذج قيم رجل الأعمال، مع ارتباطها الأصلي بالأخلاق البروتستانتية، بوصفه عامل مؤثر في هيكل قيم المجتمع الأمريكي. فهنا نجد الاعتقاد في مبدأ "استول على ما نستطيع الاستيلاء عليه "Self- help" والعمل المتواصل وحرية المشروعات الخاصة وعدم الخضوع لما يملى من أوامر وفي النجاح الذي يتمثل في المال وفي الثروة وفي بيت وزوجة تلائم المظهرية التي تترك أبعد الأثر في الناس، لها ما يقابلها في قيم أخرى أقل تنافسية وأقل مادية تعتنقها جماعات ومجتمعات أخرى.

---

(1) د. و. هارونج "السيكولوجية الاجتماعية والقيم الفردية" (1953) ص 166.

وبالمثل تعرض هيكل قيم المجتمع البريطاني لتأثير كبير من جانب نموذج لقيم جماعة كان التأكيد الأساسي فيه على روح الفريق ومطابقة السلوك للنموذج السائد وعدم الاهتمام بالأفكار والفن والمعرفة.

ويصور هذان المثلان ما قد يكون في الواقع شيئا أعم هو، "سمة متأصلة الجذور في المجتمعات الغربية: القيمة الكبيرة التي تعاق على إسهام الفرد في الرخاء المادي للجماعة رغم التمجيد اللفظي للقيم الأخرى مثل الفن والمعرفة والدين والحكمة الاجتماعية والنمو الأخلاقي"[1]. وتكفي مثل هذه الوقائع لتنم عن أن هناك جوانب نقص وقدر معين من الميوعة فيما يقبل بوصفه هيكل القيم السائد في المجتمع "المتمدين".

ومن الأهمية بمكان ألا نقلل من شأن مغزى مثل هذه الحدود لهذا الهيكل؛ لأنه كثيرًا ما يكون هناك طرق يفشل فيها مركب القيم، حتى في مجتمع متقدم جدا، في مواجهة حاجات العديد من أعضائه[2]. "إن المسألة بالنسبة لأية جماعة اجتماعية هي ما إذا كانت ستفرض درجة من العزلة غير الضرورية والتي تسبب العجز بالنسبة لبعض أعضائها ممن قد يكونون أكثر أعضائها قيمة"[3].

([1]) المرجع السابق ص **74**.

([2]) . ج. و– ماكيل حياة وليم موريس جزء أول ص **36**.

([3]) هاردغ– المرجع السابق ص **76**.

وهذا قمين بأن ينطبق بصفة خاصة على أشخاص مثل الكتاب والفنانين والفلاسفة والعلماء الذين ينصب نشاطهم على الفردية أكثر مما ينحو نحو التيار الرئيسي للحياة الاجتماعية. والأشخاص الذين يجدون أن قيم المجتمع غير ملائمة بالنسبة لهم –إذ تتسبب في شعورهم بالإخفاق – دليل قائم على عدم كمال هذه القيم ومصدر دائم للضعف وتهديد لكيانه؛ لأن هؤلاء هم الذين تستهويهم الحركات الثورية أول ما تستهوي. "في أية فترة من فترات تاريخ الحضارة سيوجد بعض أشخاص ممن تهمهم قيم غير تلك السائدة أو قيم محتقرة أو غير مفهومة، وسيكونون معرضين للحرمان الاجتماعي لا لأنهم سيئو التكيف اجتماعيا بصورة شائنة، بل لأن جماعتهم المعاصرة غير حساسة نسبيا بنوع القيم التي تهمهم أكثر من غيرها.

وهكذا نجد أنفسنا قد عدنا مرة أخرى إلى حقيقة أن الجماعات الاجتماعية يغلب أنها قد تخيب آمال قسم من أعضائها وأن تجعل الظروف السيكلوجية للحياة الاجتماعية عسيرة ومضيعة بالنسبة لكثير من الناس الذين يعتبر عملهم مع الوقت من ممتلكات المجتمع الثمينة"[1].

([1]) المرجع السابق ص **79**.

وأولئك الذين يصدمون في آمالهم لأن هيكل القيم لا يوفر لهم الإحساس بأن لهم مهمة في حياة مجتمعهم، إما لأن نشاطهم مما لا يعتبر ذا قيمة اجتماعية وإما لأن التنظيم الاجتماعي فشل في أن يهيئ لهم فرصة النشاط المفيد –كما هو الحال مع الطبقات المتعطلة والمغمورة – سيتكون منهم أيضًا نقد قائم ضد المجتمع، أو قد يتكون منهم عنصر متذمر يهدد استقرار المجتمع كله. وليس من باب الصدف العابرة أن وجود الجماعات المصدومة – مثل عمال المصانع وطبقة المفكرين في روسيا – سبق الحكم الشمولي الذي طوح بكثير مما ينبغي أن نعترف بأنه جزء من هيكل القيم المتمدينة.

ويرجع السبب الثاني في أهمية إدراك هذه الحدود إلى الخطر الذي تنطوي عليه السهولة المبالغ فيها في إضفاء "الموضوعة" على ما يقبله "المجتمع المتمدين" لأن في ذلك إغراء بنوع آخر من السلطة المستبدة سياسيا واجتماعيا عندما تدعي جماعة مسيطرة كما هو منتظر منها "المعرفة النهائية بشرائع القيمة الاجتماعية التي أنشأتها المدنية". فرغم أن هذه الشرائع قد تبدو أفضل إلا أنها دائما غير كاملة وفي حاجة إلى التحسين، وهو ما لا يتم في كثير من الأحيان إلا عن الخروج على السائد، بل وأحيانا عن طريق التحدي. والواقع أن الفرق الأساسي بينها وبين النظم الشمولية إنما يكمن في حقيقة أنها يجب أن تبنى على هذا الحق في المخالفة في الرأي. فسلطتها لا نستمد من "مسح الذهن" (Brain washing) الذي يقصد به تدعيم الرأي الرسمي، ولكن من الصدام بين الحكم الحر الذي كثيرًا ما تعبر عنه جماعات تخرج على التيار الرئيسي. وإنكار النظم للشمولية لهذا كأساس للسلطة هو أول اعتراض عليها؛ فالاعتراض ليس على ما تعلم، ولكن على ادعائها أن ما تعلمه نهائي وهو ما يترتب عليه أنه يجب فرضه.

بيد أنه من السهولة بمكان أن يقع "المجتمع المتمدين" في نفس خطأ الادعاء بأن قيمة "القائمة" يجب أن تفرض، وإن كان الخطأ يأخذ شكلا مختلفًا. فقد يكون حقيقة أن فرضها ربما يكون أقل وضوحا إذا كانت الجزاءات التي تستعمل اجتماعية وليست سياسية. ولكن علينا أن نتذكر أن التسامح ليس من الشيم الطبيعية في الإنسان، كما أنه ليس مما ينمو بسهولة في المجتمع، بل هو نتاج حضارة نامية، ولا سبيل إلى المحافظة عليه إلا بالرقابة المستديمة. وعدم التسامح ضد الخلاف في الرأي ليس وقفا على الحكومات التي تستمد سلطات القانون في فرض ما تريد، وأجهزة الدولة في الدعاية وغرس الأفكار. فإن طغيان العرف والرأي العام قد يشكل خطرًا أيضًا[1]. بل الواقع أنه قد يكون تهديدًا أكثر خطرًا على الحرية، حتى وإن كانت جزاءاته ليست جزاءات الدولة ولكن جزاءات المجتمع، لأنه يجنح إلى فرض مستوى أكثر شخصية (Personal) من القيم.

ولا ريب في أن الفكر المتمدين المعاصر يقف موقف الناقد بالنسبة لما يُمكن أن نطلق عليه "نمط هوليود في القيم" رغم انتشار قبوله؛ وكذلك نفس الموقف بالنسبة لكثير مما تؤكد بعض البورجوازيات المسيطرة أنه "قائم"، والذي يتطلب فرضه مركبًا كاملًا من الضغط الاجتماعي. إن النقد ليس قاصرًا بأي حال من الأحوال على ما تفرضه النظم الشمولية سياسيًا عن طريق استخدام سلطة الدولة.

(1) كما اعترف "ميل" في كتابه "مقال عن الحرية" فهو يقول مثلا حيثما تكون مشاعر الأغلبية ما زالت مخلصة وعميقة، نرى أنها لم تتنازل كثيرا عن ادعائها بحقها في الطاعة.

كما أنه ليس من الواقعي أيضًا أن نعتقد أن ما يفرض بهذه الطريقة في دولة من دول الحزب الواحد لم يحظ بالقبول قبل أن يفرض. وإذا كان خصم النظم الجماعية يتصور أن تعاليم هذه النظم لا تحظى باعتقاد الناس فيها على نطاق واسع، ولكنها ألفاظ غير مخلصة لا تعدو أطراف اللسان، فإنهم يعيشون في عالم من الأوهام. لا لشيء إلا لأنهم لا يقبلون قيمه على أساس ترتيب الأولويات الذي يضفيه عليها. أيًا كان اعتقاده في وضوح ثبوت هذا الترتيب، أو في مدى "رسوخه". وهو يتصوره هذا يرتكب خطأ خطيرًا، لأن ذلك قد يؤدي به إلى إضفاء ضعف غير حقيقي على الإيمان بالجماعية. بل على النقيض من ذلك، إن اعتناق النظم الجماعية قمين – وقد يكون ذلك بسبب ادعائها الموضوعية الملموسة والإطلاق – بأن يتسم بإيمان واقتناع كثيرًا ما لا يوجدان في المذهب العقلي بما يتضمنه من شك أكبر حول ما يُمكن أن يعتبر قيما "متمدينة مقررة"، وهذا هو السبب في أنه من الضروري أن يكون طابع هذا المذهب وقوته، بأسسه العقلية الثابتة، مفهومان إلى حد ممكن.إننا نعتقد أنه من السخف أن تحدد النظم الجماعية تحكما ما يعد موسيقي أو فنًا أو أدبًا جيدًا،

لأننا نرى أن مثل هذه الأحكام الجمالية هي ميدان الذوق الخاص وليست ميدان القرارات التحكمية[1]. إن اعتراضنا لا يقوم على أننا لا نوافق على الحكم نفسه، ولكن على ادعاء أنه صنع لنا نهائيا وموضوعيًا. والواقع أن اعتراضنا لا يقل عن ذلك شدة في الحالات التي نصل فيها إلى نفس النتائج.

إن ما نطالب به هو حقنا في أن نسجل استجابتنا نحن لتجربة قطعة فنية أو موسيقية أو أدبية. وهذا لا يعني القول بأن شرائع القيمة الجمالية، أو شرائع القيمة الأخلاقية، لا يُمكن مناقشتها بطريقة تثير قدرًا كبيرًا من الإنفاق، بل إنه يعني أن كلا منهما يخضع في نهاية المطاف للحكم الشخصي ولا يُمكن أن يكتسب مشروعية إلا من الاتفاق بين الأشخاص الذين يصدرون الحكم، وليس من أي قرار رسمي "يقرره".

بيد أن المجتمع، كما أشار وستر مارك، قمين بأن يعترف بالنواحي الشخصية والنسبية في الشرائع الجمالية وأن يضف في الوقت ذاته صفات الموضوعية والإطلاق على المعيار الأخلاقي.

(1) وإن كانت أعمال الرقيب تصمنا بنفس الوصمة. ومن بين عشرات الأمثلة الممكنة، تأمل حقيقة أن "سالومي" لم يُمكن تمثيلها في عرض عام (ربما كان ذلك بسبب أنها تضم بعض الشخصيات التي جاءت في الأسفار) لمدة نصف قرن في انجلترا. وعلى الرغم من أنه يقال إنها الأساس الأول لشهرة "وايلد" العالمية، وأن سارة برنارد عرضتها في تمثيلية مشهورة، فإن مواطني مؤلفها لم يسمح لهم بالحكم على قيمتها بأنفسهم. انظر أيضًا الفصل الأول من كتابي "انجلترا الرجعية".

وتتعرض مثل مذاهب القيمة المطلقة أو الذاتية هذه لخطر أن تكون ذات تأثير غير أخلاقي بسبب جنوحها على فصل الخير عن اختبار التجربة اليومية، ومن ثم تجعل منه مثلا أعلى يبشر به أكثر منه مثلا أعلى يتبع في الواقع. فنحن نعرف الرجل الذي عاش في العصر الفيكتوري الذي كان يحلل في أيام الآحاد معنى القاعدة الأخلاقية على أساس ديني، واستطاع في أيام الأسبوع الأخرى أن يتصرف في عالم آخر تنطبق فيه المعايير التجريبية. ونحن نراه شخصية منفصمة بعقل مقسم إلى أجزاء لا اتصال بينها تكذب أقواله وأفعاله كل منهما الأخرى. ومثل هذا النقض في التكامل بين الفلسفة المعلنة والسلوك اليومي هو نقيض الأخلاق وهذا النقيض يُمكن أن ينتج عن الاعتماد بلا مناقشة على سلطة "المقبول" كما ينتج عن نص ما "نوحي به"، بدلًا مما يتعلمه المرء من التجربة التي تترك أثرها في عقل متفتح على الدوام لإعادة تقييمها. إن المذهب الذي يتطلب قبولًا مسلمًا به بجنح إلى القضاء على أحد العنصرين التوأمين الضروريين للأخلاق، وهو العقل المتفتح المنقب، وإلى إضعاف الاقتناع المتصل بالعنصر الآخر، وهو تطبيق المثل العليا الناتجة عن التأمل غير المقيد. وبعبارة أخرى، إنه يعرقل بصورة إيجابية نمو الأخلاق باعتراض سبيل جهاز التقييم القائم على استخدام الذكاء ومن ثم يؤدي إلى ضموره. إن النظام الأخلاقي الذي يفرض عن طريق السلطة يتضمن ما يؤدي إلى خلق أعدائه بنفسه.

هذا إلى جانب أن روح التسامح التي تعد شرطا من شروط النمو التلقائي للقيم الأخلاقية لابد أن تتعرض بالضرورة للكبت أو التدمير بوساطة السلطة المطلقة. والاتجاه التسامحي هو أيضا شرط لنجاح خطط التعاون الاجتماعي في عملها، ومن ثم فمن الواضح أن السلطة المطلقة تجنح إلى القضاء على أسسها. ونحن إذا أردنا أن نعمل على انتشار الأخلاق فلابد لنا من أن نشجع ما تقوم عليه الأخلاق، وهو النمو الحر للقيم وتطبيقها، حتى إن كانت قيما منشقة. "إن دعاة السلطة المطلقة يؤمنون بالنظام "Discipline" بوصفه وسيلة، ودعاة الحرية يؤمنون به بوصفه غاية وباعتباره حالة عقلية[1].

وصحيح بطبيعة الحال أن تقييمات المواطن العادي تكون غير سليمة بالمرة دون توجيه من الجماعات العديدة التي ينتمي إليها. وأمامنا جميعا الشيء الكثير نتعلمه عن تنظيم الحياة الفردية والاجتماعية، وهو أمر لا تكفيه حياة الإنسان، فالمرء يضيع لولا ما يتعلمه في طفولته أو بعد ذلك مما تجمع من حكمة بشرية. وتتضمن فروع الأخلاق والفلسفة والدين قدرا كبيرا من هذه الحكمة. ولكن عندما تتطلب هذه منا أن نقبل تعاليمها على أساس من الإيمان أو السلطة – وهو الأمر الذي هي قمينة بأن تفعله عندما تكون "مقررة" – فإنها تصبح شرا ينقض جوهر الخدمة التي يُمكن أن تؤديها إذا لم تفعل ذلك. إذ أن هذه المذاهب تستطيع دعم الأخلاق إلى حد كبير بشرط أن تلجأ إلى الحكم الحر وأن تخضع دروسها لاختبار التجربة. فهي تسد حاجتنا لأن نتعلم، ولكن هذه الحاجة تغري بإساءة الاستعمال.

(1) هربرت ريد "الفوضى والنظام" (**1954**) ص **27**.

(ج) وجهة نظر اجتماعية في الحياة أو "دين مقرر"

أن هذه الحاجة للتعلم ليست من أجل الوصايا الأخلاقية فحسب، ولا حتى من أجل هيكل من القيم، ولكنها كثيرا ما تأخذ صورة المطالبة بفلسفة شاملة تستطيع أن تضفي على هذه القيم والوصايا صفة أكثر إقناعا ودواما؛ وجهة نظر في الحياة تضع التجربة كلها في صورة نظام ما. أي أنه تكمن وراءها الرغبة في إيجاد تفسير للكون. ومن الناحية التاريخية بحث الناس عن التفسير في السحر والدين والفلسفة والعلم، أو في مزيج منها، وقد ربطوا دائما حكم الكون بوجهة نظرهم في الأخلاق والسياسة. وليس مجرد صدفة أن الملكية المطلقة اتفق وجودها مع صورة للعالم تحت حكم رب "Fehovah" يحكم بصورة غامضة، أو أن الملكية الدستورية وحكم القانون وجدا مع وجهة نظر في العالم بوصفها خطة ميكانيكية، أو أن الحكم الشامل المطلق وجد مع اعتقاد فوضوي في القوة باعتبارها الحق وفي القوة الغاشمة باعتبارها العنصر الأساسي في الخلق.

كما يكمن وراء هذه الحاجة أيضًا شوق الناس إلى الهرب من القلقلة التي يتسم بها كل ما يرغبون فيه. فهم في مرحلة الانتقال يتوقون إلى الدوام، وفي مجال عدم اليقين يتوقعون إلى اليقين، وبين أحضان طبيعة تناصبهم العداء يتوقون إلى الأمن والسلام. ومن ثم فليس عسيرا أن نفهم لماذا يلجأ الإنسان إلى الدين الذي يمنحه عزاء عن هذه الأشياء.

وكثير من المجتمعات لديها نظام ديني ما يقوم بأداء خدمات مثل هذه. وهناك سبب مزدوج لهذه الحقيقة. فهي لا تسد هذه الحاجات والرغبات وتهيئ ما يشبه خريطة للكون فحسب، بل إنها أيضًا تقوي أنظمة المجتمع والقانون عندما تتحالف مع السلطة الدنيوية. إذ يضاف إلى الجزاء الإنساني الجزاء الإلهي. فأحكام المحاكم تطبق قانون الطبيعة الذي يعبر بدوره عن أحكام العناية الإلهية. فخلف القانون يوجد النظام الأخلاقي وخلف النظام الأخلاقي يوجد الوحي. والكنيسة تضع القانون في ميدان، والدول في ميدان آخر، ويساعد التحالف بينهما على استتباب نظام مستقر من الأحكام والأنظمة. فكل منهما يدعم الآخر. وكل منهما يساعد في تجنب التحدي لسلطته الذي يترتب على نمو نظام آخر من الأفكار. لأنه لا يُمكن أن يبقى معًا فلسفة وسياسة متعارضتين. ففي حدود كون السياسة فرعًا من الأخلاق، لابد من الحصول على الوحدة بينهما بصورة ما.

ومن ثم فليس مما يدعو إلى الدهشة أن نجد وجهة نظر في الحياة ثابتة تعتنق جماعيًا وتفسر على أساس من السلطة المطلقة بوصفها سمة من سمات مجتمع منظم. كما أنه لا يكون خطأ أن نقول إنها كانت تقام على الأقل على منهج علمي في المعرفة لا بأس به بالنسبة لزمنه ومكانه، وتقييم للسلوك وتقدير للنتائج لا بأس بهما. بحيث إنه من الراجح أن قبول معظم الناس لها في وقتها كان يحقق لهم إشباعًا إلى حد معقول، أي أنها كانت تهيئ تفسيرًا للكون كافيًا لأن يقبل، وكانت توفر مجموعة من قواعد السلوك قريبة من تحقيق الحياة الطيبة كما يرونها إلى الحد الكافي.

ومن ثم يسود الاعتقاد بأن سلطتها والطاعة لها شرط من شروط النظام الأخلاقي أو المجتمع المستقر. وربما كانت في الواقع تساعد فعلًا، رغم أن جزاء تثبيط التطبيق الحر للتفكير على التجربة يعرقل التقدم الأخلاقي أو العلمي ويضعف من النظام الأخلاقي نفسه. وهذا يعني أن ثمن الاستقرار الاجتماعي الذي يتحقق بهذه الطريقة هو الانحلال الأخلاقي. وعلى الأقل تضعف إمكانيات التقدم وتقل درجة مجموع الإتمام في المجتمع ويزيد مقدار الشعور بالخيبة فيه، بقدر عدم السماح للعناصر المنشقة بأن تدبر خلاصها بنفسها.

والآن، إن النظرة الشاملة الاجتماعية هذه عبر عنها، في تاريخ عدة مجتمعات، في صورة أنظمة مثل الدين الرسمي أو المذهب المقرر أو الحكم الديني، أو حتى مثل الحكم في النظم الجماعية الحديثة. فالقواعد الأخلاقية للمجتمع تقوم عليها، ويوصل بها نظام قانوني تفرضه الدولة. وهكذا يتم إنماء نمط من الأفكار والأنظمة المتشابكة تدعم المعتقدات الأساسية فيه السلطة وتملي الطاعة للقواعد الأخلاقية للمجتمع. وتتلقى الدولة الحديثة الميراث وتفرضه بوساطة القانون، ويعبر عنه المجتمع في العرف الذي يبصمه بخاتم الرأي العام.

والأمر الذي لابد أن يلازم هذا النمو هو نمو الاعتقاد في أن كلًا منها ضروري للآخر. فقد ساعد الاعتقاد بأنه لن يكون هناك نظام اجتماعي دون الإيمان الديني، وأن جزاء ضياع اليقينيات المقررة هو انحلال الأخلاق، بينما أن العكس هو الصحيح في المدى الطويل. ويعتبر النظام الديني القائم مع الوعد بالجزاء والتهديد بالعقاب في الحياة الثانية، شرط من شروط السلوك الاجتماعي المهذب والطاعة للقانون في هذه الحياة. وتعتبر هذه الجزاءات للسلوك الحميد أساسا جوهريا للنظام الاجتماعي الذي ينطوي على هدف. ويعتقد أن قبول أي قيم أخلاقية متوقف على قبول معتقد ديني واحد مقرر. إذ تعتمد على ذلك قدرة المجتمع على الحد من الشر الطبيعي في الإنسان ومن نوازعه الهدامة وأنانيته وجميع ميوله الضارة بالمجتمع.

بيد أن هذا النظام المقرر للأشياء في المجتمع المغلق سار في سبيله إلى الزوال منذ أمد طويل ومعه الأفكار التي يقوم عليها. فالمجتمعات التي في طور الانتقال، مثل بريطانيا خلال المائة السنة الماضية، قمينة بأن تتميز بعدة أنواع متنافسة من وجهات النظر الشاملة لا بواحدة فقط. وكان هذا صحيحًا بوضوح فيما يتعلق بانجلترا في القرن التاسع عشر، حيث كانت وجهات النظر هذه تقابل انقسامات عميقة. وكان اعتقاد الطبقة العليا في التدرج الطبيعي وفي الأوضاع الاجتماعية التي يخفف من حدتها الواجب وفي الامتياز يخفف من وطأته الإحسان وفي كنيسة انجلترا وفي علاقة بذاتها عهدا خفيا بين الملكة فيكتوريا

والله، كان هذا الاعتقاد ما زال مسيطرًا وإن كان يتعرض للتحدي بصورة متزايدة. وكانت الطبقة الوسطى من المنشقين على الكنيسة تعتنق مذهبا أكثر ديناميكية مؤداه أن العناية تساعد من يساعد نفسه وأنها تكشف عن أسرارها بطريق الوحي لضمير الفرد؛ وأضفت هذه الطبقة قيمة أسمى على الصفات والسلوك اللذين يؤديان إلى التفوق المادي. أما عن الطبقة العاملة التي كانت تعيش في المدن، فإن أي شخص يقرأ "هنري مايهيو" لا جدال في أنه لا يُمكن أن يتصور أن قسما كبيرًا منها قبل أيًا من الاتجاهين، أو حتى، أي جزء له مغزى مما كان سائدًا بوصفه قيما مسيحية[1].

وعندما ننظر الآن إلى مجتمع القرن التاسع عشر المستقر نجد أنه يبدو غير مستقر جدًا وغير منظم جدا. فاللاهوت كان فاشلا في الدفاع عن نفسه ضد هجمات التاريخ والعلم. وكانت حرية الفكر تتقدم متفوقة أكثر فأكثر على الحقيقة التي مصدرها السلطة. وإلى اليوم مازال صرح القيم المتمدينة، مثله مثل صرح المعرفة نفسها، يرى أكثر فأكثر بوصفه من عمل ذكاء الفرد الذي يعمل في تعاون لإنتاج كل غير جامد أبدًا ولا كامل أبدا، بل خاضع باستمرار للاختبارات والتجربة المعادة وللتغير المستمر بوساطة إعادة التفسير. ويتصور هذا على أنه عملية احتكاك وصراع. فليس فيه استقرار ولا يقين.

ومن الطبيعي أن يهاجم أولئك الذين يحنون إلى النظام القديم المستقر المقرر نتيجة هذه العملية بوصفها "انهيارًا في القيم"؛ لأنها تمثل أسلوبا مختلفًا تمامًا في النظر إلى العالم الذي حولنا وإلى علاقتنا به.

---

(1) انظر ك. س. انجليز "المذاهب الدينية والطبقات العاملة في انجلترا في القرن التاسع عشر"، دراسات تاريخية، استراليا ونيوزيلند، المجلد الثامن رقم **29**.

وصحيح أن نقاد فكرة النظام المستقر للمجتمع المغلق لم يدركوا على الفور، ولا حتى بسرعة، المغزى الكامل للتناقض. إذ كانوا يعتقدون أن اليقين فوق الطبيعي والديني الذي يهاجمونه يُمكن أن يستبدل به يقين يقوم على العلم الذي اعتنقوه. لأنهم لم يدركوا الدلالة الكاملة لحقيقة أن المسلمات العلمية منهج تجريبي يتطلب عقلا متفتحا ويحول دون مثل هذا اليقين. والواقع أنهم استمروا، كما يحدث كثيرًا في التاريخ، متأثرين بافتراضات نظام الأفكار الذي نبذوه. فاللاأدريون الفيكتوريون مثلا بحثوا عن جزاء ميتافيزيقي للأخلاق في قانون التطور، وأضفى عليهم ذلك "مظهر شيعة منشقة جديدة"[1].

وكان العقليون الأول أيضًا يكونون افتراضًا ميتافيزيقيًا لا شعوريًا من بساطة الحقائق المتصلة بالإنسان وبالكون لكي يهاجموا المعميات اللاهوتية والميتافيزيقية. "إن الاستنارة أيضًا، إذ افترضت أن الطبيعة البشرية بسيطة، افترضت، كقاعدة عامة، أن المشاكل السياسية والاجتماعية بسيطة، ومن ثم سهلة الحل. فما عليك إلا أن تخلص عقل الإنسان من بعض الأخطاء القديمة وتطهر معتقداته من التعقيدات المصطنعة "للنظم" الميتافيزيقية والجمود اللاهوتي، وأن تعيد إلى علاقاته الاجتماعية شيئًا من بساطة "حالة الطبيعة"، وعندئذ، المفروض، أن يتحقق تفوقه الطبيعي ويعيش الإنسان في سعادة دائمة بعد ذلك"[2]. لأن هذا التفكير الذي يقوم عليه ذلك الأسلوب المتناقض في تناول العالم حولنا ذو معنيين

(1) نويل آنان "ليزلي ستيفنز" (**1951**) ص **221**.

(2) أرثر. أ. لا فجوى "سلسلة الوجود الكبيرة" (**942**) ص- **9**.

، كما لاحظ ديوي في الفقرة التي سبق أن أوردناها التي تستحق أن نعيدها "إنه يشير إلى نظام فطري ثابت لا يتغير للطبيعة، فوق التجريبي في طابعه، كما يشير إلى جهاز العقل الذي يلتقط بوساطته هذا النظام الكوني"[1]. وكان لهذا الازدواج في المعنى نتائج مضللة. فالمعنى الأول يتضمن افتراضًا ميتافيزيقيا ينبغي على علم السياسة أن يحذر منه. فهو يحيلنا إلى عقل أو فكر "Intellectus" المدرسيين الذي لا مندوحة من أن ينتهي إلى نتيجة قدرية، وليس إلى الذكاء الذي يقوم بعمله من تفكير منطقي تجريبي سواء كانت نتيجة ذلك مناقضة "نظاما كونيا" مسلما به أم لا. بيد أنه ليس من المحتمل في الوقت الحاضر أن نتصور أن هذه العملية الأخيرة توصلنا إلى يقينيات مطلقة، أو أنها غير متأثرة بالظروف الاقتصادية والاجتماعية والسيكلوجية التي نعمل فيها.

لأنه بينما هناك اتفاق كبير حول ما نخرج به منها، فإن هناك أيضا خلافا حول طبيعة السعادة والحياة الطيبة وحول الوسائل الاجتماعية لتحقيقها. فهناك تفضيلات ومستويات من القيم مختلفة تعتنقها جماعات ومجتمعات مختلفة في أوقات مختلفة. وكل منها يريد أن يسير وفق تفضيلاته وقيمه ويعتبر أنها سبيله إلى الخير والسعادة.

([1]) ديوي "البحث عن اليقين" ص 203.

وهذه هي الوقائع التي على السياسة أن تتعامل فيها. وعندما تواجهها مثل هذه الخلافات فإن جوابها لا يكون في فكرة عن الخير الذاتي أو فوق التجريبي تمدنا بها الأخلاق، أو في مطالبة الفلسفة بنتيجة بحث عن الأسباب النهائية. بل إن جواب السياسة يكون أقرب إلى أنه "لما كان الناس متشابهين إلى حد كبير، رغم كل الخلافات الأخرى، في طلبهم لأنفسهم الحرية في أن يعيشوا كما يفضل كل منهم أن يعيش، فإن مبدأ حرية الاختيار هو المبدأ الوحيد الذي يُمكن أن يجعل أساسًا عاما لاتخاذ القرارات.. فالقرارات السياسية يجب، في نهاية الأمر، أن تبرر على أساس مقدار ما تسمح به من حرية نسبية في الاختيار لأولئك الذين تتأثر حياتهم بالقرار أكثر من غيرهم، وليس على أساس أهداف ومثل عليا مختلفة مفروض أن هذه القرارات تحققها"[1].

وتصبح الحرية هكذا شرطا من شروط خطة التعاون من أجل السعي لتحقيق غايات مشتركة، وكذلك الأساس الوحيد الذي تستطيع المقتضيات الثابتة بالتجربة لهذه الخطة أن تعتمد عليه تبرير القيود. وبالمثل تعتمد المساواة على عدم وجود أي وضع من عدم المساواة يحظى بقبول عام. وتدل التجربة على أن المطالبة بالحياة الطيبة كما يراه الناس، وبتنظيم سياسي واجتماعي يحققها والرغبة فيهما من مطالب البشر بوصفهم بشرا. فليست المساواة في المعاملة في هذه الحالة هي التي تتطلب تبريرا، بل عدم المساواة هي التي تتطلب ذلك.

([1]) ستيوارت هامبشاير في "المستمع" عدد 14 مايو سنة 1953 ص 799.

وبطبيعة الحال لا يتضمن مبدأ المساواة، الذي ينبثق من أن الناس متساوون في المطالبة بإشباع الذات واستكمال الشخصية، اعتبارهم جميعا نماذج متماثلة. فالاختلاف في الاهتمامات وفي الحجم وفي القدرة مثلا يؤدي منطقيا إلى تفسير المساواة في المعاملة على أنها تعني تربية فنية مثلا بدلا من تعليم عال، أو تعني أحجاما مختلفة من القمصان، أو تعني آلات موسيقية بدلًا من أجهزة التليفزيون؛ لأن عدم التوحيد في المعاملة يبرر هنا على أساس نفس المبدأ، فرص متكافئة للحياة الطيبة كما يراها الأشخاص المختلفون.

وإذا كانت وجهة نظر الناس الحديثين المتمدينين في مجموعها، هي أنه لا العرف أو الدين ولا الطبقة ولا اللون ولا الجنس أو الثروة تبرر حالة من الامتياز ثابتة بذاتها، على الرغم من أن هناك جماعات، أو حتى مجتمعات بأكملها، أنكرت كلا من وجهات النظر هذه، ومازال بعضها ينكر، فإن ذلك راجع إلى أن كل إنكار بدوره ينقصه الأساس اليقيني الذي يُمكن بوساطته وحده تبرير عدم المساواة. وبالاختصار، يجب أن تتضمن شروط خطتنا في التعاون التأكيد بأننا لا نستطيع أن ننكر على أحد الفرصة لتحقيق غرضه التي نسمح بها لغيره إلا على أسس مشتركة بين الجميع. وعندما نضيف أن مثل هذا الإنكار على الآخرين قد يعني نفس الإنكار بالنسبة لنا، فإن ما نفعله هو مجرد أننا صغنا نفس الشيء في صورة أخرى، وإن كانت تحمل إقناعا مباشرًا أقوى لأننا نعلم بصورة مباشرة أن هذه الفرصة هي ما نريده لأنفسنا أكثر مما نعلم أنها ما يريده الآخرون.

وما نخلص به إذن فيما يتعلق بمضمون النظام الأخلاقي هو أنه لا يتكون من يقينيات فوق التجريبية أو مقررة بصور سابقة. وحياة المجتمع وحركته تقوم على حرية التفكير والتجريب التي لا تتفق مع أية قدرية كانت. واستقراره ليس مسألة نظام تفرضه سلطة ويقوم على قواعد تكتشف بوساطة الوحي، بل هو مسألة اتفاق على أن صورًا وأساليب بذاتها من التعاون مرضية أكثر من غيرها لأنها تشجع المسئولية الشخصية ولأنها خير ما يسمح لكل شخص بطلب الحياة الطيبة كما يراها. وهناك حاجة للتعديل المستمر في تفسير ذلك وفي وسائله.

وصحيح أنه قد يكون هناك تصادم وأن خطة التعاون المتفق عليها تتطلب دعمًا كافيًا من القوة للمحافظة عليها وعلى تكيفها. وإذا كان هناك عدم استقرار في ذلك، ما أسماه لاسكي بالفوضى العارضة، فيجب ألا ندرك أنها مما لا يُمكن تجنبه فحسب، بل أن نرحب بها بوصفها دليلا على أن المجتمع حي.

وينبغي الترحيب بها باعتبارها خير ما يضمن انطلاق الطاقات الخلاقة في الناس. فالمجتمع لا يستطيع دعم النظام الأخلاقي إلا بأن يدرك دور هذه الطاقات في بناء القيم وضرورتها في طاعة هذه القيم. وهو إذ يفعل ذلك يجعل السعادة الغاية الاجتماعية النهائية. وعلى النقيض من ذلك يعتبر الاستقرار الذي يقوم على يقينيات مفروضة، كما نجده في المجتمعات المغلقة، غير حقيقي وفي نفس الوقت مفروضًا، في حدود كونه مفروضًا بنجاح مؤقت، بثمن مرتفع جدًا من كبت للمسئولية والفهم ومما يترتب عليه من فقدان للإشباع.

كما أنه ليس هناك ما يدعو مطلقًا لافتراض أن جزاء السلوك يقويه تأكيد السلطة المطلقة للمبادئ العقيدية التي يتشدق بها الناس ولا يؤمنون بها، لأنها لا تستطيع مواجهة اختبار التجربة أو لأن الناس لا يسمح لهم باختيار بديل لها.

إن الناس يطالبون ويحتاجون إلى أن يكوّن كل منهم مثله الأعلى البناء وأن يعكسه في طريقته الفردية والاجتماعية في الحياة. وواجب خطة التعاون الاجتماعي أن تعمل على تحقيق ذلك.

الفصل التاسع

الخير الاجتماعي

إن فكرة وجود التزام نحو "الخير الاجتماعي" ينسخ كل التزام آخر– منتشرة جدًا في النظرية السياسية. فيقول ت. هـ. جرين مثلا "إن كل فضيلة تعد اجتماعية بمعنى أنه إذا لم يكن الخير الذي توجه نحوه الإرادة مما يتضمن خير المجتمع بصورة أو أخرى، فإن الإرادة لا تكون فضلى مطلقا"(1).

ويتحدث هـ. ج. لاسكي عن الخير الاجتماعي بوصفه "ذلك التنظيم لشخصياتنا بحيث نكون مدفوعين إلى السعي وراء الأشياء الجديرة بالحصول عليها لكي نضيف بسعينا شيئا ذا قيمة إلى الزمالة الكبرى التي نخدمها"(2).

بيد أن هناك صعوبة فيما تتسم به هذه العبارات من عدم الدقة في التحديد: لأن الأمر سيتطلب أن نعرف ماذا يعني "بخير المجتمع" أو ما هي "الأشياء الجديرة بالحصول عليها" كما أنه ليس واضحًا ما إذا كانت "الزمالة الكبرى التي نخدمها" مقتصرة على داخل الدولة التي يتفق أننا ننتمي إليها، أم هي تشمل البشرية كلها، أو هي شيء مزيج متوسط من المجتمعات.

---

(1) "أعمال جرين" المجلد الثاني ص 550.

(2) "قواعد السياسة" ص 25.

لأننا يجب أن نحتاط كثيرا في استعمال هذه الفكرة. وكان ينبغي أن يتضح من بحثنا طبيعة المبادئ الأخلاقية والقيم والطريقة التي نصل بها إليها شيئا ما عن الطريقة التي يُمكن بوساطتها تصور الخير الاجتماعي بشكل مقبول. فإن بحثنا السابق أوضح لنا أن المبادئ والقيم الأخلاقية هي نتاج التفكير المنطقي الذي يقوم على التفضيلات: وهذه الطريقة تجعل الخير الاجتماعي أقرب الشبه بهرم يقوم على التقييمات الفردية.

بيد أن هناك وجهات نظر متعارضة تجعل الهرم يقف على رأسه بأن تبدأ من حاجات المجتمع أو العادات الاجتماعية أو البيئة الاجتماعية الموروثة، بقصد الوصول من ذلك إلى شيء يعتقد أنه يتسم بموضوعية يستحيل تحقيقها عن أي طريق آخر. ولكن الخطر في وجهات النظر هذه أنها تجنح – ولو أن ذلك يتم بالطريق اللاشعوري في كثير من الأحيان – إلى قالب جديد من النظرية المثالية، فتحل القطيع محل الدولة بوصفها تعبيرا عن المطلق وتضفي على حاجاته ومطالبه أولوية بديئية. ويصبح الخير الاجتماعي عندئذ ما يأمر به العرف أو قد يكون أي شيء تقضي به مصالح الأمة.

إن ج. أ. هوبسون نقد ذات مرة العالم النفسي الاجتماعي وليم مكدوجال على أسس تضمن هذا التعارض في جوهره: "بدلًا من اعتبار الأمة تفاعلا بين عقول لأسباب تعاونية محددة بذاتها،

يقول لنا دكتور مكدوجال إن الأمة وحدها كائن عضوي كامل يتمتع باكتفاء ذاتي: والجماعات الأخرى داخلها لا تفعل سوى أنها تساعد على حياة الكل– وعندما ينظر إلى الأمة من وجهة نظر مستنيرة، فإن مشاعر المرء نحوها تضم بطريقة طبيعية كل مشاعر الجماعات الصغرى في هيكل واحد كبير متسق، كما أن هذا الإدماج مما يقويها.... ويضيف مكدوجال أن الولاء نحو الأمة كفيل برفع مستوى الطبائع والسلوك إلى درجة أسمى مما تستطيعه أية صورة أخرى من صور روح الجماعة"[1].

ونجد أنفسنا في هذا المثال في مواجهة نفس الادعاء الخاص بالأولوية البديئية لنوع بذاته من الخير الاجتماعي، هو في هذه الحالة المصلحة القومية، مما يجب أن تأخذ حذرنا منه.

ويُمثل هذا أيضًا الافتراض الشائع من أن هناك فضيلة خاصة في ذلك النوع من الإذعان لشيء حكم بأنه نموذج محدد موضوعيًا للخير الاجتماعي.

بيد أن سلامة هذا الفرض موضع جدل. ألا يؤدي هذا التمجيد التقليدي لتكيف الفرد مع المجتمع إلى عرقلة نمو الشخصية والحافز على الخلق وهما المصدر الأساسي لكل انتصار حصل عليه الإنسان ضد بيئته؛ ولكل زيادة في الحرية البشرية؟

([1]) "حرية الفكر في العلوم الاجتماعية" (1926) ص 255.

إن ك. ووكر وب. فلتشر يقولان[1] "ليس هناك في رأينا ما يدعو مطلقًا للافتراض الذي يبدو ضمنا في كثير من التعاليم الدينية المعاصرة كما في كثير من النظريات السيكولوجية السائدة، من أنه بينما الحافز الذاتي هو تعبير عن طبيعتنا الحيوانية الدنيا فإن النزعة الاجتماعية إيثارية وأكثر سموًا من الناحية الأخلاقية؛ مع ما يصاحب ذلك بالضرورة من أن تحقيق "الاجتماعية" الكاملة هو إتمام للشخصية أو أن المواطنة الطيبة والسلامة الروحية شيء يكاد يكون واحدًا".

"بل إن الأمر على النقيض من ذلك.... كلما كرس الرجال والنساء أنفسهم بإخلاص ودون تردد لعملية تكييف أنفسهم مع بيئتهم الاجتماعية زاد احتمال فقدانهم ما قد يكون لديهم من حقيقة ذاتية وسلامة روحية.

وأيًا كان الأمر فإن هذا هو ما يبدو أنه يحدث فعلا، لأنه كما قال أخيرا "جوزيف بيبر" فيلسوف وستفاليا: يزداد في الوقت الحاضر اعتبار، الخير المشترك، والحاجة المشتركة، شيئا واحدا أكثر فأكثر. وأصبح عالم العمل هو كل عالمنا (وهو الأمر الذي يؤدي إلى نفس النتيجة)، وقد صرنا مهددين بأن يبتلعنا عالم العمل تماما كما صارت مطالبه تزداد حتى غدت في آخر الأمر تدعي حقا في الطبيعة البشرية بأكملها"[2].

([1]) نفس المرجع ص 62 و63.

([2]) "جوزيف بيبر" (الفراغ أساس الحضارة) فانر سنة 1952.

"هذا إلى أننا لا نعتقد أن هناك شكا في أنه إذا كانت عملية التكيف هذه تعني الآن في الواقع ضياع الفرد في غمار القطيع بحيث يصبح لا شيء ولا يبقى فيه شيء يعمل سوى حافز القطيع، فذلك لأنه في طاعته لحافز الذات إنما يستهدف السلامة أولًا وأخيرًا ودائمًا".

ومحاولات "التفسير الموضوعي" للخير الاجتماعي تؤدي أيضًا إلى ضياع الفرد في غمار القطيع. فالإنسان، باعتباره ذا إرادة وهدف يميزانه عن البيئة، يصبح جزءًا من كتلة غير متميزة وعنصرًا في عملية ميكانيكية.

إن عقوبة استخدام الاستعارات الميكانيكية في الوصف الاجتماعي إنها تحمل في طياتها ما ينم عن العقم البشري ومن ثم تشجع ميول الاستسلام إلى ما يعتقد خطأ أنه حتمي.

وبالمثل تبدو الدراسات السلوكية التي يسهلها النمو الإحصائي في العلوم الاجتماعية، بما توحي به من قدرة على التنبؤ، وكأنها تنبي عن حتمية اجتماعية ليس لإرادة الفرد فيها أو لهدفه دور - إلا إذا توفر الإدراك بأن الأمر إنما ينصب على وصف عمل الإرادة والهدف ذاتهما وهو يتم داخل الجماعة. فعندما يستخدم العقل هكذا بوصفه أداة للتفسير الموضوعي وليس بوصفه جهازًا ديناميكيا لتكييف الوسائل للغايات، فإن ذلك يوحي بعقم الإرادة.

إن الاتجاه في نمو التفكير العلمي الحديث في الميدان الاجتماعي الذي يجنح إلى دراسة الإنسان باعتباره جزءًا من الكون وخلعه من مكان الشرف الذي قال وهو يتبوؤه يومًا "العالم وأنا"، هو نحو الإقلال من قيمة وجهة النظر التي تعتبر الإنسان مخلوقا فريدًا فيما يتمتع به من هدف خاص به مع حرية الاختيار إن حسنًا أو سيئًا والقدرة على تقرير مصيره إلى حد بعيد، وجعله يبدو جزءًا من الطبيعة خاضعًا لقوانين لا دخل له بها. إن وجود نظام اجتماعي فطري (Immanent) أو نظام أخلاقي سام لا يخضع للتجربة، هو وحده الذي يوحي بعقم الإرادة هذا.

إن التمرد مثل ذلك الذي يتمثل في دفاع "سورل" عن أخلاقية العمل والعنف إنما هو موجه أساسًا إلى الجدب والإحساس بالعقم اللذين ينتجان عن مثل هذا النهج في تناول المجتمع. وليس هناك من سبيل إلى تجنب هذا الاستسلام القدري أو، نقيضه: عبادة العمل من أجل العمل بدون هدف، إلا أن نتذكر أن النظم الأخلاقية الاجتماعية هي مركب من النظم الأخلاقية الفردية وأنها إنما تستمد سلطتها من ذلك الوضع وليس تضفي عليه شرعية.

ويمكننا أن نرى سعيا مماثلا وراء الموضوعية النظرية في محاولة استنباط أسس للنظرية السياسية من وصف بحث للعادات الاجتماعية. فنرى مثلا ديوي يبدو أحيانًا وكأنه ينكر قدرًا كبيرًا من دور العقل، وبخاصة أي شيء يُمكن أن يسمى نشاطًا ذهنيًا فرديًا، في تحديد الأهداف الاجتماعية وتعريف وسائل تحقيقها، ويعطينا بدلا منه ما ينم عن آلية اجتماعية[1]. وهو يقول إنه "سيبين لماذا تعد سيكلوجية العادة سيكلوجية موضوعية واجتماعية" وأنه سيستخدم هذا النهج بوصفه الأساس السليم للنظرية السياسية. فيكتب في "الطبيعة البشرية والسلوك" ما يأتي[2]:

"إن السيكلوجية التقليدية الخاصة بالروح أو العقل أو الوعي الأصلي المنفصل هي في الحقيقة انعكاس لظروف تفصل الطبيعة البشرية عن علاقاتها الموضوعية الطبيعية. فهي تنم أولا عن فصل الإنسان عن الطبيعة ثم عن زملائه البشر.

وتظهر عزلة الإنسان عن الطبيعة ظهورًا كافيًا في الانشقاق بين العقل والجسم – حيث إنه من الواضح أن الجسم جزء متصل من الطبيعة.... ومما لا غبار عليه أن نقول إن سيكلوجية الوعي المنفصل المستقل بدأت بوصفها صياغة فكرية لتلك الحقائق الأخلاقية التي عالجت أهم نوع من النشاط كأنه من الشئون الخاصة..

([1]) بيد أنه صحيح أيضا أنه يتناول الموضوع بطريقة مختلفة بعض الشيء في "البحث عن اليقين" الفصل العاشر.
([2]) صفحات 87/85.

"إن أية نظرية أخلاقية تأثرت بصورة جدية بالنظريات السيكلوجية السائدة لابد لها من تأكيد حالات من الوعي، حياة داخلية خاصة، على حساب تصرفات ذات مغزى عام تتضمن علاقات اجتماعية وتقتضي وجودها. إن سيكلوجية تقوم على العادات (وعلى غرائز تصبح عناصر من عادات بمجرد أن يتصرف المرء على أساسها) ستركز انتباهها، على النقيض من السيكلوجية الأخرى، على الظروف الموضوعية التي تتكون فيها العادات وتعمل". ثم يستطرد متحدثا عن الأهمية الثالثة للقوى اللاشعورية التي تحدد، لا السلوك الظاهر وحده، بل والرغبات والحكم والمعتقدات والمثل العليا أيضا؛ كما يتحدث عن "التحقيق العلمي لاعتماد العقل على العادة واعتماد العادة على الظروف الاجتماعية".

ليس هناك من ينكر في الوقت الحاضر أهمية تأثير العادة والظروف الاجتماعية والقوى اللاشعورية في النشاط الذهني؛ ولكنها مؤثرات وليست كل النشاط الذهني نفسه. فهناك دائما شيء آخر إلى جانبها لأننا نعلم أن الأشخاص المختلفين والمجتمعات المختلفة تستجيب للمواقف المتماثلة بطرق مختلفة.

فحتى إذا استطعنا أن نعرف كل شيء عن عادات وظروف مجتمع ينتمي إليه شخص ما والقوى اللاشعورية التي تتولد منها فيه، فإننا مع ذلك نظل لا نعرف بصورة مؤكدة كيف سيكون تفكيره عما ينبغي عليه أي يفعله أو كيف سيتصرف فعلا.

إن بعض الصفات الخاصة به أو بمجتمعه قد تكون ذات مغزى أكثر من السمات التي يشترك فيها مع غيره أو يشترك فيها مجتمعه مع المجتمعات الأخرى. إن المعلومات الخاصة بفرد ما أو مجتمع ما يجب ألا تشمل "التصرفات ذات المغزى العام" فحسب، بل "الحياة الداخلية الخاصة" التي تصدر عنها هذه التصرفات والتي تتأثر بها وتؤثر فيها، لأنه عن طريق الحياة الداخلية الخاصة وحدها يتحقق لها أي معنى على الإطلاق. "إن المغزى العام" لا يُمكن أن يوجد بمعزل عن تقديرات المعنى التي تتحقق بوساطة الوعي المنفصل، بل يوجد كإضافة لها.

وإذا كانت النظرية السياسية ستقبل حقيقة، الحقيقة الأساسية الواضحة الخاصة بوجود وعي منفصل لكل كائن بشري بوصفه "الصياغة الفكرية" لأشياء لا علاقة لها بالموضوع، فإنها بذلك تنكر جزءًا من الواقع ومن ثم تتعرض لخطر أن تكون منفصلة عن الواقع كله. وإذا عاملت الفرد باعتباره غير ذي موضوع بالنسبة لها، فالأرجح أنه سيعتبرها غير ذات موضوع بالنسبة له.

وبينما أنه صحيح أن جسم كل إنسان "جزء متصل من الطبيعة"، فكذلك العقل الذي هو وجه من أوجه الجسم؛ وبمفهوم المخالفة، بينما أن هناك انفصالا فيما يتعلق بكل عقل، فكذلك هناك انفصال حول كل جسم إذ هو يتحرك ويعيش ويشعر وينمو ويموت مستقلا بذاته. والنظر إلى هذا الطابع الجوهري فيه بوصفه "صياغة فكرية" هو بمثابة استبدال الحقيقي بتجريد تصوري يجعله أبعد ما يكون صلة بعالم التجربة الواقعية.

إن وصف العادة الاجتماعية من الأهمية بمكان بالنسبة لعلم السياسة لأنه قد ينتج عنه تعميمات مفيدة عن احتمالات السلوك الاجتماعي. ولكنه لا يستطيع أن ينير لنا معنى السلوك أو قيمته، إذ لا يكفينا في هذا وصف العادة أو أوجه التماثل في السلوك، بل يجب أن نتناول بالبحث هدف السلوك ونتائجه. ويعني ذلك تقييم الخير المستهدف ونتائج السلوك على ضوء الخير الذي يهدف إليه.

وينطبق ذلك سواء أكان الخير موضوع المناقشة متعلقا "بالتصرفات ذات المغزى العام" أم كان متعلقا "بالحياة الخاصة الداخلية". فالنظم الأخلاقية –وبالتالي النظرية السياسية – تتعلق بالاثنين معا. وهي في الواقع تتناول تكاملها الهادف. فليس لها أن تغفل نصف المعادلة لأنها تتعلق بتصرفات الناس، لا بوصفها أحداثًا فحسب، بل لنتبين فيها مضمون المعنى الذي يجعلها ذات مغزى.

والأصل في محاولات "التفسير الموضوعي" للخير الاجتماعي يكمن في اعتقاد أنه من الممكن تجنب النتائج غير اليقينية التي يظن أنها تترتب على الاعتراف بوجود عنصر شخصي في التحليل. بيد أن طلب اليقين في مثل هذه الموضوعات هو، كما رأينا، بمثابة جرى وراء أوهام. ومع ذلك فإن هذا بالذات هو ما يعتقد أحيانًا أن الموضوعية تعنيه – مطلق يفرض نفسه على القبول – ويتعارض مثل هذا التعريف مع فهم الموضوعية فهما سليما كما نجدها عند برتراند رسل إذ يكتب "إن الرأي يكون موضوعيا إذا ترتب على حقائق لا يظن أنها موضع جدل بناء على مناقشات تعتبر عادة سليمة[1]. لان هذا التعريف، على العكس مما سبق، يؤكد بالضرورة أهمية الإدراك العام أو عدم الظن بأن شيئا ما موضع جدل، وبعبارة أخرى أهمية عمليات يدخل فيها الحكم.

([1]) "برتراند رسل" المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة" (**1954**) ص **121**.

والأحكام نتيجة تفاعلات بين التجربة من ناحية والتفسير من ناحية أخرى. وعندما ننظر إلى الأشياء التي تصدر بشأنها الأحكام نرى مصدرًا موضوعيًا، وعندما ننظر إلى الأشياء التي تصدر الأحكام نرى مصدرًا شخصيا. وقد لا يكون استعماله كلمة "شخصي" أكثر من محاولة تأكيد الوجه الأخير؛ ولكن لا يترتب على واقعة كون موضوع خارجي مشتركا أن تفسير آثاره، أو حتى أن تجربته، يكونان مشتركين دائمًا أيضًا. وقد ذهب البعض إلى أن لذلك أهمية، حتى في العلوم البحتة. وهو مهم بصفة خاصة عندما يتعلق الأمر بالحكم على قيم يدخل فيها عنصر من الرغبة والتفضيل. وهو ذو أهمية مزدوجة فيما يتعلق بالعلاقات بين الفرد والمجتمع. فهنا نرى الاتجاه في العلوم الاجتماعية إلى إضفاء أهمية أكثر مما ينبغي على الجانب الآخر من عمليات التفاعل، محاولة منها في اكتشاف تعميمات سليمة ومفيدة في المجتمعات، مما يجعل تأكيد أهمية الفرد والشخصية Subjeetivity أكثر ضرورة.

وقد أثار د. و. هاردنج نقطة مماثلة إذ يكتب، "إن التكيف الاجتماعي ينبغي أن يفهم على أنه تفاعل متبادل بين الفرد والجماعة. إن إحدى المشاكل الكاذبة السائدة في علم النفس تنشأ عن صعوبة التحدث، في حدود تركيب لغتنا وتفكيرنا، عن العمليات التبادلية التي من هذا النوع دون أن نكون مضطرين لصياغتها في عبارات خاصة بهذا الطرف أو ذاك. فنحن نتعرض مثلا، لإغراء أن نقول إن الجسم الحي يستجيب لعوامل الإثارة البيئية؛

ثم نجد أنفسنا في مواجهة تأكيد مضاد من أن أحداث البيئة لا يكون لها قيمة كمثيرات لولا حاجات الجسم الحي التي تتعلق بها: وعلى الرغم من أننا قد نتجنب هذه الصعوبة بأن نؤكد أن الجسم الحي والبيئة معًا يكونان ميدانًا للقوى فإن ذلك لا يوفر لنا الألفاظ وقواعد اللغة اللذين يسمحان لنا بوصف أية سمات بذاتها لعملية التفاعل دون أن نبدأ من هذا الجانب أو ذاك. وعلاقة الفرد ببيئته الاجتماعية يهيئ لنا صورة واحدة من المشكلة العامة، وسنظل مضطرين إلى تشويه عملية التفاعل لغويًا، بأن نجعل من قوتين متساويتين متفاعلتين فاعلا ومفعولا به، حتى نبتكر قواعد لغوية جديدة لمناقشة التفاعل. وقد يكون من المفيد أن نصوغ العلاقة المتعادلة بين الفرد والجماعة على ضوء مطالبه منها حتى نبطل أثر التأكيد المألوف على تكيف الفرد مع الجماعة."

ونرى نفس الصعوبة في تحليل ديوي "لتكوين الخير"[1]. فهو ينقد النظرية الإحساسية التي تجعل أصل الأفكار واختبارها شخصيين فيقول "إنها فشلت تماما في تفسير الارتباط الموضوعي والنظام وانتظام الحدوث في الأشياء الملاحظة. وبالمثل، إن أي مذهب يجعل من واقعة الرغبة في شيء وقيمة الشيء المرغوب فيه شيئًا واحدًا يفشل في تهيئة توجيه للسلوك عندما يكون التوجيه مطلوبا بحيث إنه يلجأ بصورة آلية إلى التأكيد بأن هناك قيما دائمة الوجود هي معيار كل الأحكام *** الملزمة لكل التصرفات". ويستطرد قائلا: "وبدون التفكير العامل تتأرجح أنفسنا في نظرية مؤداها أنه لكي ننقذ مغزاها الإنساني والملموس نجعلها مجرد بيانات عن مشاعرنا نحن"[2].

([1]) السيكلوجية الاجتماعية والقيم الفردية ص **56**.

([2]) "البحث عن اليقين" ص **251**.

بيد أنه من الواضح أن ديوي لا ينفض يديه من الشخصية هكذا. فالتفرقة التي يجريها بين أن شيئًا "يرضى" وأنه "مرض" من الأهمية بمكان: فالأول قد يكون وصفا لواقعة منعزلة، أما الثاني فيتضمن التأمل في الشيء من عدة أوجه، بالنسبة إلى أشياء بديلة وإلى العواقب وإلى موضوع هل سيستمر يرضى: إنه تفسير للتجربة وحكم على القيمة على ضوء الهدف، فهو في الواقع تطبيق لوجهة نظر في الحياة ومع ذلك فهو بهذه الطريقة لا يصير موضوعيًا إلا في حدود وجود إدراك متفق عليه بأن الوقائع والمناقشات سليمة، ولما كانت الوقائع في هذه الحالة قمينة بأن تكون أحكاما على القيمة فإنها تستمر مرتبطة بالشخص الذي يقوم بالتأمل والحكم تبعا لوجهة نظره في إشباع أكثر دواما.

بيد أن مساهمة ديوي مفيدة. ودعنا نتأملها عن كثب أقرب، رغم أننا لكي نفعل ذلك بطريقة سليمة.. لابد من أن نورد فقرات طويلة منها: فهو يقول إنه لا يعترض على نظرية تجريبية من نوع النفعية، "في حدود ربطها بنظرية القيم بالتجارب الملموسة للرغبة والإشباع: ففكرة أن هناك مثل هذا الارتباط هي الطريقة الوحيدة التي أعرفها والتي يُمكن بوساطتها تجنب النظرية العقلية البعيدة الباهتة، ونظرية القيم التفوقية (Transcendental). والاعتراض هو أن هذه النظرية (التجريبية) تنزل بمستوى القيم إلى أشياء يتمتع بها سبقا "Antecedently" بمعزل عن صلتها بالأسلوب الذي ظهرت به إلى الوجود؛ فهي تأخذ متعا سببية "Causal"،

لأنها غير منظمة بوساطة عمليات الذكاء على أنها قيم في ذاتها ولذاتها. إن الأمر يتطلب تطبيق التفكير العامل على الحكم على القيم، تماما كما طبق أخيرًا في مفهومات الموضوعات المادية.. إن تجنب نقائص الإطلاق الاستشرافي لا يتم عن طريق اعتبار ألوان التمتع التي تحدث كيفما اتفق قيما، ولكن عن طريق تعريف القيم بأنها التمتع الذي يترتب على عمل قائم على الذكاء. فبدون تدخل التفكير لا يكون التمتع قيما، بل أشياء حسنة محل جدل تصبح قيما عندما تعود إلى الظهور في صورة مختلفة من السلوك القائم على الذكاء.. إن التشبيه الشكلي يوحي بأننا نعتبر تجربتنا الأصلية المباشرة للأشياء التي نحبها ونتمتع بها مجرد "احتمالات" لقيم يُمكن تحقيقها؛ وإن التمتع يصبح قيما عندما نكتشف العلاقات التي يعتمد عليها وجودها.

إن مثل هذا التعريف السببي العامل لا يعطي سوى مفهوم للقيمة، وليس قيمة ذاتها. بيد أن استخدام المفهوم في العمل ينتهي إلى شيء له قيمة مأمونة وذات مغزى.

"ويمكن أن نعطي مضمونًا محسوسًا للبيان الشكلي بالإشارة إلى الفرق بين ما يتمتع به وبين ما هو قابل لأن يتمتع به المرغوب فيه، وما هو قابل لأن يكون محل رغبة، والشيء الذي يوفر إشباعًا وما يُمكن أن يوفر الإشباع... إن القول بأن شيئًا يوفر إشباعا هو بمثابة تقرير شيء بوصفه حقيقة نهائية منعزلة. وتأكيد أنه مما يُمكن أن يوفر إشباعا هو بمثابة تعريفه في علاقاته وتفاعلاته. أما واقعة أنه سار أو محل رضا فوري فإنها مشكلة تتطلب حكمًا. وكيف سنحدد الإشباع؟ هل هو قيمة أم لا؟

وهل هو شيء يعتز به الإنسان ويغتبط به، شيء يتمتع به؟ ليس الأخلاقيون المتشددون وحدهم هم الذين يقولون لنا إن وجود الإشباع في شيء قد يكون تحذيرًا لنا بأن نحتاط للعواقب، بل إن التجربة اليومية أيضًا تنبئنا بذلك. والقول بأن شيئًا يُمكن أن يوفر إشباعا هو تأكيد بأن شروطًا محددة تتوفر فيه. إنه في الواقع حكم بأن الشيء "ملائم"، فهو ينطوي على تنبؤ؛ ففيه تفكير في مستقبل سيظل فيه الشيء مفيدا؛ إنه "سيكون" نافعا. إنه يؤكد نتيجة سيحققها الشيء إيجابيا، إنه سيكون "نافعا". إن كونه يوفر إشباعا، مضمون قضية من قضايا الوقائع؛ إنه يُمكن أن يوفر إشباعا: حكم أو تقدير أو تقييم، إنه ينبئ عن اتجاه "يتخذ"؛ الاتجاه نحو محاولة جعل شيء مأمونًا ودائمًا"[1].

والآن، رغم أن كل ذلك صحيح فإننا نستطيع أن نقول إنه يكثر من الاعتراض بصورة مبالغ فيها. فليس هناك كل ذلك الفرق بالضبط بين ما يهيئ إشباعا وما يُمكن أن يهيئ إشباعا. فإذا كان في الاستطاعة الموازنة بينهما هكذا فإنهما أيضا متصلان. فلا يُمكن أن يكون الشيء مما يُمكن أن يوفر إشباعا إلا إذا كان يوفر إشباعا في ظرف من الظروف.

([1]) المرجع السابق ص **245- 249**.

والإشباع لا يُمكن تناوله بوصفه شيئًا منعزلا في الزمان أو غير متصل بالشخص الذي يتمتع به، إذا أردنا أن نفهمه فهما صحيحًا. فالإشباع لا يعتمد على الماضي فقط لكي يكون إشباعا، بل على المستقبل أيضًا؛ على التجربة في الماضي وما يستمد منها من توقع في المستقبل. فالتمتع الحاضر ليس به سوى لحظة عابرة يصبح المستقبل عن طريقها ماضيًا. والقول بأن شيئًا يوفر إشباعًا هو بمثابة التركيز على نقطة واحدة في سلسلة من الحوادث.

وصحيح أيضًا أن نؤكد أن الشيء لا يُمكن أن يوفر إشباعًا إلا إذا كان في ظرف ما قد حكم عليه بوساطة المتمتع أنه مما يُمكن أن يوفر إشباعا. هذا بالإضافة إلى أنه إذا كان المفهومان متصلان هكذا فإنهما أيضا متصلان بالتمتع الذي يتلقى ويسجل ويقيم الإشباع. ومن ثم فإن مفهومات مثل "مما يُمكن أن يوفر إشباعا" و"قابل لأن يكون مرغوبا فيه".. الخ، ليست مستقلة عن تجربة الفرد وحكمه في كل حالة. فموضوعيته مضمونها تعتمد على إدراك مشترك للقيم وتصبح محددة بمجرد أن تصير موضوع تساؤل صريح، وكما قال جون سيتوارت ميل "إن الدليل الوحيد الممكن على أن شيئًا قابلا لأن يكون مرغوبا فيه أن يرغب فيه الناس فعلا".

إن النظام والانتظام اللذين يخشى ألا يتوفرا في الشخصية (Subjeetivism) يوجدان، ويوجدان فقط، في أي تماثل ملاحظ داخل التفاعلات بين الفاعل والموضوع. وبعبارة أخرى، إن الأمر يعتمد على مدى إنتاج الموضوعات والحوادث المتشابهة تجارب وأحكامًا متشابهة، وإن كانت متميزة.

ومن هذا لابد لنا أن نعود إلى نقطتين سبق أن أكدنا أهميتهما الأساسية. الأولى هي مغزى الدور الذي يقوم به ما أطلقنا عليه العقل وأسماه ديوي الذكاء في عملية التقييم هذه التي يقوم عليها النظام الأخلاقي، وهكذا يربطها بالفرد بقدر ما يربطها بالموضوع. فهو دور ضروري، وبدونه، كما يصر ديوي محقاً، لا يكون الإشباع هو الخير، وما يسميه "التفكير العامل" هو بالضبط هذه العملية التي يطبق بوساطتها عقل كل شخص على التجربة الماضية الخاصة به حتى يضفي نظاما على نشاطه الحاضر والمستقبل. هذا، كما قلنا، هو أساس السبل الذي يتحقق عن طريقه النظام الأخلاقي أو الإشباع أو السعادة أو تحقيق الذات.

والنقطة الثانية المتساوية في الأهمية هي الخاصة بالقدر الكبير جدًا من الاتفاق الذي ينتج عن عملية التفكير العامل هذه كما يقوم بها ناس متمدينون. ذلك هو المضمون المشترك للنظم الأخلاقية كما تتصور في المجتمع المعاصر. بيد أنه ينبغي القول على الفور إنه لا يترك مجالا لفكرة "الخير" الذاتي المتناقضة، أي الخير الذي ليس له ارتباط ضروري بأي تقييم قائم على الذكاء؛ لأنه لابد لكي تكون القيمة ذاتية من أن تقوم على مفهومين كليهما غير مقبول. فإما أنها تمثل شريعة كائن متيافيزيقي أو طبيعة، وإما أنها تمثل الحقيقة النهائية لنظام طبيعي يفرض نفسه على البشر. وقد هيأ لنا .ج. أ. مور أمثلة طيبة عن هذه الصياغة الأخيرة عندما أكد أهمية خيرين ذاتيين من هذا النوع: التعاطف الشخصي وتقدير الجمال.

وهناك مثل عن المفهوم الأول، الصياغة الدينية، لدى المشرع الكنسي "ريفن" عندما يتحدث عن مثل هذا الخير الذاتي في الفلسفة المسيحية بوصفه أشياء مثل الحب والإيمان والإحسان والتواضع– عندما وضع مقابلها بازدراء فكرة الإشباع بوصفه معادلا للهدف الأناني الضيق وهو "اللهو المؤقت". أما ما أكدناه هنا فهو وجهة النظر العكسية بينما أنكرنا أنها تنطوي على أية دلالات ضيقة مماثلة. فقد قلنا إننا نجد الشيء حسنا لأنه يوفر إشباعا، وإننا نقدره لأنه يسد حاجة ما نحس بها، وإنه يعبر عن اختيارنا أو تفضيلنا، وإننا نفضله لأنه يتفق مع خطتنا؛ وليس أنه هو الذي يخلق أهدافنا؛ وأن المضمون الوحيد المشترك في النظام الأخلاقي هو التعبير عن التفضيلات المتفق عليها. وعندما نوافق، كما يوافق معظم الناس المتمدينين إلى حد بعيد، مع ريفن ومور على تفضيل الحب والجمال والتواضع، فإن سبب ذلك أن هذه الأشياء يبدو أنها تنتج أفضل الطرق لتنظيم حياتنا وأدومها إشباعا، وفي حدود ذلك فقط.

ولا يعني ذلك طبعا التقليل من شأن رجال الدين أو الدعاة الآخرين لمذهب الضعف البشري. فنحن نعترف تمامًا بأننا نسعى وراء متع لا تشبع، ونخضع لنزعات وقتية ونسبب أضرارا، نأسف لها، لأنفسنا ولغيرنا. ونركز الاهتمام على العائد المتناقص للذات ونجد أنفسنا وقد سلبنا الاهتمامات الأوسع نطاقا التي يتمتع بها الآخرون. ونبتعد بأنفسنا عن خدمة الآخرين، ثم نكتشف أننا في وحدة. ونفشل في إنماء إدراكنا للجمال ونفقد المباهج الجمالية. ونغالي في تقدير مزايانا وأهميتنا ثم نصاب بخيبة الأمل والفشل ونشعر بالهوان. ونمتلئ بذاتنا فلا نجني مزايا التحسن. ونغمض أعيننا عن المعرفة العميقة غير المألوفة التي فرطنا فيها. ونسعى وراء مسرات عابرة على حساب إشباعات تدوم. أي أننا كثيرًا ما نفشل في أن نتصرف عقليا أو بذكاء. ولكن عواقب الإخفاق تؤكد –لا تنكر– أهمية الاختبار العقلي.

إننا في محاولتنا في القرن العشرين إضفاء معنى على الخير الاجتماعي أو رفاهة المجتمع في حاجة إلى أن نجعل نقطة بدايتنا القرن الثامن عشر لا التاسع عشر، على أن نتذكر في نفس الوقت الدروس والتحذيرات التي تخفف من حدة تفاؤله والتي يهيئها لنا هذا القرن الأخير. إن عصر الاستنارة وضع إيمانه في قدرات العقل البشري. ورأى أن لا حدود لقدرة الإنسان في السيطرة على بيئته. إذ كان الإنسان يؤمن بنفسه. وبأنه يستطيع التمكن في ظروفه بوساطة استعمال قدراته الذهنية والتنظيمية وحدها. فهو وحده الذي يملك العقل والحكمة والقوة.

بيد أن نتيجة هذا التحرر للعقل البشري، وتجربة ما يستطيع أن يفعله، كانت إخضاعه لوصاية من نوع جدي في القرن التاسع عشر. فقد أنتج الإنسان المجتمع الصناعي لينتهي به الأمر إلى السقوط وعبادة الآلة التي صنعها. والواقع أن صنع يديه بلغ من البهاء حدًا جعل هربرت سبنسر يرى في مطالبه ما يكون إلزاما لا يرقى إليه سؤال، على ضوئه وحده تحدد حقوق الإنسان في المجتمع.

لقد اكتشف الناس قانون التطور ومن ثم قرروا تلك القاعدة اللاشخصية من بقاء الأصلح في صراع تنافسي مقدور من قبل. وعملوا على إنماء علم اقتصاد وقع فيه "الرجل الاقتصادي" في براثن العرض والطلب اللذين يحددان، دون تدخل فعال ممكن من جانبه، عمليات الإنتاج والتوزيع في المجتمع. إن مصيره لم يعد بين يديه هو بل نتاج عمليات حتمية وقوى عمياء.

وكشف التقدم في الدراسات التاريخية عن نماذج في التاريخ والرجال خاضعة لقوانين الضرورة التاريخية باعتبارها مرغمة، طاعة لقانون التقدم الحتمي الميكانيكي المقدور، على أن "تدع العالم الكبير يدور إلى الأبد في مهاوي التغيير". ومع نمو علمي النفس والاجتماع غزت أهمية غريزة القطيع والإيحاء الجماعي اللتين اكتشفتا عندئذ الاستقلال الروحي للإنسان، وظهر أن ما كان يعتقد أنه أفكاره هو ومعتقداته ليس سوى نتاج مثيرات بدائية ودوافع لا شعورية وظروف اجتماعية واقتصادية.

وأصبح الإنسان وحدة إحصائية في كتلة مادية. ولا فائدة من أن يقف ويقول، مثل الضفدعة، "أنا نفسي وحدي"، لأن ما يهم ليس هو بل النوع أو الجنس. فنحن لا نبدأ منه، بل من الجمهور أو المجموعة أو القطيع أو الطبقة، أما هو فكل ما يهم فيه هو أنه نموذج منها، وتخلي الاهتمام الرومانتيكي بالشخصية عن مكانه للاهتمام "بالقوى" التي لا يقلل كونها اجتماعية من لا إنسانيتها. ويحس الإنسان أنه ليس سيد الظروف بل مخلوقها. ونتيجة تحرره أنه يستبدل بعبودية أخرى، عبودية ميراثه الاجتماعي.

وكون ذلك الميراث ثوريا لا تقليديا لا يغير من الأمر. وليس عدم جدوى القول بأن التقاليد تصنع وتغير بوساطة الإدارة البشرية بأكثر من عدم جدوى القول بأن الثورة البلشفية، تلك التي تسمى الثورة الماركسية هي إنكار كامل لمذهب القدرية الاقتصادية. فإذا كان هناك في يوم من الأيام حالة لم يحدد فيها نظام الإنتاج البناء السياسي لمجتمع فإن هذا هو ما حدث في روسيا التي انبثقت من ثورة أكتوبر: إن العكس هو الصحيح. فما هي الرابطة بين الاتحاد السوفيتي والعلاقات الاقتصادية وأوضاع الملكية التي كانت سائدة في روسيا منبت الاتحاد –سوى أن هذه العلاقات والأوضاع هيأت المسرح والإمكانيات للينين ليستغلها؟ ولا يُمكن أن يكون هناك من هو أكثر خيالية (utopion) من لينين– بالمعنى الذي عرف به "بليخانوف" المثالي بوصفه شخصًا يحاول خلق تنظيم اجتماعي كامل على أساس مبدأ مجرد. ولم يحدث، بكل تأكيد، إن كانت هناك حالة عملت فيها إرادة نفر قليل وأهدافهم على إعادة تشكيل نظام سياسي واجتماعي بأكمله بوساطة مهارتهم في استغلال الفرص لتحقيق خطط لا توجد إلا في عقولهم أوضح من هذه الحالة.

***

إن الخير الاجتماعي في أي مجتمع هو بناء عقلي Mental شيده أعضاؤه. إنه عمل فني يضم نتاج السعي البشري. وينبغي ألا يتوقع أن يكون له صورة واحدة – تمدنا بمصدر واضح لالتزام مقدم على غيره مثل ذلك المصدر الذي يبحث عنه أصحاب النظريات السياسية – أكثر مما نتوقع أن يرسم لنا فيلاسكويز وفان دايك أوبيكاسو وأنيجوني صورا زينية متماثلة. فهناك العديد من التفسيرات للخير الاجتماعي نجدها لدى المجتمعات المختلفة. ويوجد في عقول الناس المختلفين والجماعات والفئات المختلفة التي يتكون منها أي مجتمع بذاته مفهومات متنوعة عنه وعن أفضل وسيلة لتحقيقه[1].

ومع ذلك فإن هذه الخلافات لا تحرمنا من كل معيار للحكم على صلاحيته بوصفه مفهومًا علميًا. فهناك أشياء معينة يجب أن تتوفر في أية صورة زينية حتى نعترف بأنها صورة على الإطلاق.

وكثير من الأشياء التي قلنا عنها إنها لا تنتج بطريقة آلية شيئا واحدًا محددًا بذاته هو "الخير الاجتماعي" – مثل الحاجات الاجتماعية والعادات والغرائز والتقاليد والبيئة والقيمة – ومع ذلك فإن لها أثرها فيما يُمكن أن نعترف بأنه خير عام، وقد تضع حدودًا له.

([1]) إن "الصالح العام" قد يعرف بأنه مصلحة المستهلك أو توازن المصالح أو الأسلوب الديموقراطي وهكذا؛ وهذه التعريفات المتعارضة تجعله غير ذي فائدة بوصفه أداة للتحليل السياسي. انظر مثلا ف. ج. سوراوف "إعادة النظر في الصالح العام" في صحيفة السياسية **The journal of polities** المجلد **19**، ص **4**.

بيد أن معيار ما يُمكن أن نعترف بأنه خير عام لا يجب أن نطلبه في ظل توجيه قدرية القرن التاسع عشر التي تبحث عن قوانين الحتمية التاريخية في مبدأ موحد ما مثل التطور البيولوجي والتقدم الحتمي والتناقض الجدلي والضرورة الاقتصادية، بل نطلبه في ظل توجيه القرن الثامن عشر "بعقليته" و"رومانسيته" اللتين تؤكدان المسئولية الشخصية والتعاون الاجتماعي. إذ من الواضح بكل تأكيد لأولئك الذين يعيشون في المجتمع الصناعي الحديث المعقد ودولة الخدمات الاجتماعية أن وسيلة رسم الخير الاجتماعي أو رفاهة المجتمع يجب أن تطلب في الأهداف التي تتضمنها خطة التعاون وفي الأساليب والصور التي تأخذها هذه الخطة.

ولا يُمكن أن يكون لهذه الأهداف معنى إلا بوصفها مما ينتمي إلى الأشخاص الذين تنشأ عن وجودهم معا خطة التعاون التي توجه لإشباع حاجتهم وهي التي يهتم بها العالم الاجتماعي.

كما أنه لا يكفي القول بأن العالم الاجتماعي "مضطر" نتيجة لنظره إلى الحياة الإنسانية على أنها تتكون من نشاط عدد من الغرائز أو الطبائع المتصلة عضويًا، إلى تفسير الحياة المرغوب فيها أو الرفاهة البشرية بالنسبة للفرد أو الجماعة، على ضوء الإشباع الواجب لهذه الغرائز[1].

([1]) هوبسون، "الفكر الحر في العلوم الاجتماعية" ص **170**.

إن أوجه النقص في مثل هذه الطريقة يكمن، مثل نقائص النفعية الكمية التي تشبهها، في ميلها إلى تجاهل الأشخاص. إن ما يهم هو دراسة الأنظمة التي يعبر التعاون عن نفسه فيها على ضوء صلتها بأهداف الأشخاص الذين يُمكن فيهم وحدهم أن تتصل الغرائز والطبائع عضويًا. "إن ما يجب إشباعه ليس نزعات أو مطالب أو رغبات بذاتها، بل أشخاص، وأشخاص هم أعضاء في مجتمعات، وما يحتاجون إليه هو طريقة في الحياة تجد فيها نزعاتهم المختلفة تعبيرًا وإشباعًا بوسائل تتفق مع بعضها البعض ومع إشباعات مماثلة لأشخاص آخرين.

هذا هو ما تحاول خطط أنظمة الشعوب المختلفة أن توفره". وهذا هو الاختبار الوحيد الذي نستطيع بوساطته أن تحدد مدى تحقيق الخير الاجتماعي. لأن ذلك يعني تنسيقًا بين الأهداف. ولأنها تجعل من تحقيق الشخصية الغاية الأولى فإنها لا تسمح بأي قيود على هذه الغاية إلا ما يبرره عدم الاتساق الذي يُمكن إثباته، ومن ثم لابد أن تنبذ أي دعاء مفروض لأي نمط قدري مهما كانت الأسس التي يقوم عليها.

الفصل العاشر

الدولة والهدف الاجتماعي

تصبح السياسة إذن دراسة التعاون في نوع بذاته من البناء الاجتماعي يسمى الدولة. بيد أنها وإن كانت تتعلق أساسا بأنظمة الدولة وإجراءاتها فإن ذلك لا يعني أن اهتماماتها تنصب فقط على مطالب الدولة من المواطن ومطالب الحكومة من الرعية، كما أنها لا تقتصر، من ناحية أخرى، على مطالب الفرد أو الجماعة قبل المجتمع والأجهزة التي تسجل القرارات الاجتماعية. بل إن ما يعنيه هو أن السياسة تتناول كلا من الواجبات والحقوق بقدر متساو. فهي لابد أن تبحث في مطالب الأفراد والجماعات وفي القرارات الواجبة النفاذ بوصفها هي التي تعبر عن هذه المطالب أو تؤثر فيها. وهي تنظر في الضغط الذي يمارس في الاتجاهين، وتفاعل مثل هذه القوى؛ ولما كان عليها أن تفسر هذه الضغوط فلا بد لها من أن تحاول فهم الأفكار والقيم التي تضفي عليها قوة دافعة.

ولما كانت الدراسات السياسية قد قصد بها أيضًا أن تصل إلى توصيات حول أفضل طريقة لمعاملة مثل هذه الضغوط فلابد أن يتوقع منها ألا نكتفي بتفسيرها فحسب، بل أن تقيمها أيضًا، وهكذا توصي بمبادئ هادية في العمل السياسي. ولما كانت السياسة تحاول، كما يقول سيد جويك، أن "تحدد ما يجب أن يكون في حدود ما يتعلق بالدستور وعمل الحكومة بصفته شيئًا متميزا عما هو كائن أو عما كان"[1]، فلابد لها أن تبحث معيار الحكم الأخلاقي وأن تتناول أفكار الهدف. وقد ناقشنا فيما سبق[2] كيف يُمكن تناول هذه الموضوعات، وينبغي أن يصبح في الإمكان الآن أن نصوغ النتائج التي وصلنا إليها بصورة تجعلها قابلة لأن تستخدم بوصفها اختبارات للتطبيقات العملية.

إن المجتمع من ناحيته السياسية، أي الدولة، هو في نفس الوقت أداة لتحقيق الإشباعات تعاونيا، وبناء نشيد بداخله وعن طريقة الحياة الطيبة، واستجابة بتقاليده وأنظمته لحاجة يحس بها الناس على نطاق واسع إلى تجسيد مثلهم العليا اجتماعيا– رغم أن ذلك لا يتبعه بطبيعة الحال أن أية دولة بعينها تحقق بالضرورة ذلك التجسيد. ومن الأهمية بمكان تعريف الدولة تعريفا مضبوطا. والقول بأن الحكم معادل للإرغام مرتبط ارتباطا طبيعيا بتعريف خطأ للدولة. فتناولها بوصفها شيئًا فريدًا بمعنى أنها تتعلق بالقوة فقط يعرض المرء للخطأ بالخلط بين الوسائل والغايات. فالغرض منها أن تفعل أشياء، أو تمنع أشياء

---

(1) هـ. سيد جويك "عناصر السياسة" الطبعة الثانية ص 7.

(2) خاصة في الفصلين الثاني والثالث.

، قد يكون من الضروري استخدام القوة أحيانا من أجلها. وبمجرد أن ينظر إليها على أنها ليست فريدة، بل اتحاد من أشخاص بقصد تحقيق أغراضهم، وبالتالي تكون بتنظيمها ووظيفتها خاضعة لهذه الأغراض، تصبح أقرب إلى أداة للتعاون – وصحيح أنه قد يكون ضروريا أن يتصل بها بعض عناصر الإكراه – وليست عملاقًا هائلا مقسما إلى سلطة ذات سيادة ورعايا يدينون لها بطاعة مطلقة يجمعهما معا إكراه من جانب واحد.

وقد كان هذا التعريف الأخير ملائما بما فيه الكفاية لخدمة معظم مطالب المناقشة السياسية عندما كان الإقليمي والناس يعتبرون ملكًا لأمير، وعندما كانت العلاقات بين الحاكم والرعية هي ببساطة علاقات الأمر والطاعة، أو عندما كانت الوظيفة الأساسية للسلطة السياسية هي المحافظة على النظام والدفاع عن الإقليم، أما بالنسبة لدولة الخدمات الاجتماعية الصناعية المركبة الحديثة فهو تعريف غير ملائم. لأنها بهذا الوصف أساسًا أداة للتعاون الاجتماعي ومن ثم يجب تقييم أنظمتها وإجراءاتها على ضوء اختبار هدف أوسع نطاقًا.

وقد وضع سيد جويك هذا الاختبار "السعادة العامة" قائلا "إننا نفترض سمات عامة معينة للرجل الاجتماعي.. ونفكر في أي القوانين والأنظمة يغلب أن تؤدي أكثر ما يكون إلى رفاهة مجموعة من مثل هذه الكائنات تعيش في علاقات اجتماعية"[1].

وقد أطلقنا على هذه الرفاهة اسم الحياة الطيبة متناولين النظام الأخلاقي بوصفه مفهوما يتضمن تعبيرًا عن الشرط الرئيسي لتحقيقها. وميزته أنه مفهوم ديناميكي ينظر فيه إلى الناس بوصفهم عوامل خلاقة يختلف طابع إتمامها.

([1]) المرجع السابق ص 11.

وينقص من قدر السعادة العامة أو نفسرها بطريقة توحي بأنها سلعة تقسم بناء على خطة علمية بكميات موزونة، والناس مستقبلون سلبيون؛ وهذا التفسير بالذات هو ما ترتب كثيرًا على مساواة النفعيين السعادة بقدر من المتع تطلب بوصفها غايات في ذاتها وتنشأ عن إشباع غرائز وحاجات بدائية.

وعلى الرغم من أنه لم تكن هناك ضرورة منطقية لاستعمال هذا التفسير، فإنه ليس من الغريب تمامًا أنه كان موجودًا في النظام الاجتماعي في القرن التاسع عشر، فكما أن الطبقة الحاكمة في القرن الثامن عشر كانت تستطيع أن تتحدث عن الفئات الدنيا باعتبارها "الغوغاء" وأن يذكرها "بيرون"، متحدثًا في مجلس اللوردات، بأن الغوغاء هم الذين يفلحون أرضهم وتتكون منهم جيوشهم؛ كذلك كانت الطبقة المتوسطة العليا، التي سيطرت على القرن التاسع عشر تستطيع أن تفكر في بقية الناس؛ أي الطبقة العاملة، باعتبارهم أولا وقبل كل شيء أدوات إنتاج، وتتحدث عن العمال بما يكشف عن موقفها تجاههم باسم "الأيدي" العاملة، ورحبت بقانون ريكاردو الحديدي في الأجور الذي بمقتضاه لا يرتفع مستوى الأجور أبدًا فوق حد الكفاف الضروري للبقاء.

وعلى هذا الأساس أمكن النظر إلى كتلة السكان بوصفها وحدات جسدية متشابهة التكوين، مما يجعل الأمر أكثر راحة؛ وقد كان هذا مع ذلك تقدما فعليًا بإدراك أن الحاجات المادية لهؤلاء الناس يجب مواجهتها بوصفها جزءا من المسئولية الاجتماعية من أجل المحافظة على النظام ودعم التقدم الصناعي. لقد كان الارتفاع بهذا الإدراك إلى مستوى الالتزام الاجتماعي عملا ضخما. وقد فعلت النفعية الكثير من أجل تحقيقه وهيأ جون ستيوارت ميل، باستعداده في أخريات حياته لتطبيق المبدأ الاشتراكي على توزيع الثروة الرابطة بين ذلك والاشتراكية الغابية.

ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن الفئات العليا من المجتمع كانت تنظر إلى الحياة الطيبة من أجل نفسها بنفس هذه الطريقة اللاشخصية. وصحيح أنه كان لابد من إشباع الحاجات المادية في حالتها أيضا؛ ولكن الموقف يختلف عندما ينظر إلى الحياة الطيبة، كما كان الحال مع أفراد هذه الفئات، على أساس افتراض أنهم كانوا يتمتعون بالإشباع وليس على أساس أنها تتكون من إشباعهم؛ لأن الاهتمام عندئذ يُمكن توجيهه نحو حرية الاختيار ونحو الاعتبارات الأخلاقية لتحقيق الذات، نحو المزاج الفردي أو حتى نحو الشذوذ الفردي، وكذلك نحو المسئولية الشخصية وخلاص الفرد.

هذا بالإضافة إلى أنه كان من المفيد بالنسبة للطبقات العليا أن تفكر في الجماهير بهذه الطريقة، وكان من الطبيعي أيضًا بالنسبة للطبقة العاملة ولأولئك الذين يتحدثون باسمها أن يكرسوا اهتمامهم أساسًا على طلب إشباع الحاجات المادية، حيث إن ذلك كان الضرورة الملحة أكثر من غيرها في وقت كثيرا ما كانت هذه الحاجات لا تحظى بإشباع.

وهذه هي الطريقة التي استطاعت بها النفعية أن تؤدي إلى صورة من الاشتراكية تركز اهتمامها أكثر مما ينبغي على الظروف المادية للفقراء ويعد منطقيًا أن تعتبر أهدافها قد تحققت إذا زال الفقر وارتفعت الطبقة العاملة إلى المستوى المادي للطبقة المتوسطة.

بيد أنه إذا كان مثل هذا الموقف مما يُمكن تبريره في أي وقت من الأوقات في الماضي، فإنه يعتبر الآن عتيقًا. وهو يصبح غير ملائم بصورة متزايدة مع النمو العقل والثقافي الأكثر سموًا وانتشارًا، ومع زيادة القدرة الإنتاجية والمعرفة، لا بالمادة وحدها، ولكن بالإنسان والمجتمع أيضا، زيادة ضخمة، ومع ما حدث في الغرب وما يحدث الآن في أماكن أخرى من هجوم ناجح على أسوأ صور الفقر.

إن الأمر أصبح يتطلب اهتمامًا جديدًا؛ وأفضل وسيلة للبحث عنه، ليس في نبذ التقليد النفعي وما أدى إليه من هجوم على الفقر والاشتراكية التي تطورت إليها، وخصوصًا ليس بالتبديد بها، ولكن بإعادة النظر فيها من جديد على ضوء حاجات القرن العشرين ومعرفته.

ويوجه ذلك الاهتمام إلى عناصر فيها جنح الناس إلى إغفالها أو عدم تأكيدها بما فيه الكفاية. فهي أو لا قد أدركت أصلا أهمية التقييم الشخص في تقدير المتع أو الإشباعات. وثانيا كانت تهاجم بنفس الشدة الامتياز والقوة التي لا وظيفة اجتماعية لها والعائد الذي لا يتفق مع الخدمة.

ويوجد في مقابل هذه السلبيات، في الجانب الإنشائي، المطالبة بالتحرير والحريات والحكم الذاتي والمساواة في الفرص، وأشياء أخرى كثيرة مما أصبحت تمثله الآن دولة الرفاهة.

إن ذلك المزيج من القوى التي أطلقتها من عقالها الراديكالية النفعية من ناحية ومن ناحية أخرى الحتمية الاقتصادية عند ريكاردو وماركس، مع تأكيدها على صراع الطبقات واستعمالها المدخل التاريخي الذي كان ينقص النفعية، بينما أنتج هذا المزيج ذلك العنصر في الاشتراكية الذي جعل من القضاء على الفقر هدفها الأساسي، كان هناك دائما عناصر أخرى قد تبدو لنا الآن مما لا يقل أهمية عنه. فقد كان هناك فوق كل شيء ذلك الاحترام العميق للشخصية البشرية الذي كان أحد مصادر وحيها الرئيسية. وقد وجد هذا أول صياغة له عند "ميل". بيد أنه احتفظ بقوته التي تعبر عنها من جديد كتابات مختلفة من "جرين" إلى "لاسكي".

وكانت هناك فكرة الأخوة والمسئولية الاجتماعية في الاشتراكية المسيحية التي نادى بها "كنسجلي" و"موريس". وكانت هناك الرغبة في الجمال والفضيلة التي عبرت عنها تعاليم "وليم موريس" وأعماله. وكان هناك مفهوم الكومنولث التعاوني لدى "روبرت أوين". وقد اشتركت هذه جميعها في هدف "جعل الحياة سعيدة وكريمة لكل الناس" على حد قول "موريس". وكان فيها جميعها نفس التأكيد على استقلال الشخصية.

وهذا هو السبب في أنه عند مناقشة اختبار الهدف الاجتماعي، يكون من الأفضل استعمال عبارات توجه الاهتمام نحو الشخصية بأكملها بوصفها مركبا موجها ذاته ومتكاملا بذاته من الحاجات ونحو المصدر الشخصي للتقييمات الذي يضفي عليها فعاليتها.

وهذا أيضًا هو السبب في أنه قد يكون من الأفضل العودة إلى الجوانب المشتقة من المجتمع لا من الفرد، عليه بوصفه خالق نشاط المجتمع لا موضوعه. والفرد في الواقع، بطبيعة الحال، خالق لنشاط المجتمع وموضوعه معا؛ ولكن ما يعنيه ذلك هو أنه حتى عندما يعتبر الفرد موضوعا ينبغي ألا يعامل بوصفه حزمة من الحاجات لكل منها صورة مطابقة عامة، وكل منها ما يُمكن تناوله في عزلة.

ويمكن تصوير ذلك بالتأمل في أهداف التربية أو العلاج النفسي ووسائلهما إن تنشئة طفل لا تقتصر ببساطة على إعطائه الكميات الصحيحة من الطعام والمعرفة والمران كما لو كان شيئا لا شخصي؛ إنها تعني أشياء مثل مساعدته على تعليم نفسه ومواجهة الوقائع واستخلاص الاستدلالات العقلية والتفكير الواضح، وأن يكون أهداف وقيما ومجموعة قواعد للسلوك وأن يعمل بمقتضاها، وأن يفهم نفسه والعالم حوله، وأن يشبع نزعاته وغرائزه وحاجاته مع الإدراك الواجب للعواقب، وأن ينمي قدراته، وبالاختصار معاملته بوصفه شخصا إلى تنسيق التجربة مع الأفكار والأفكار مع طريقه في الحياة، وأن يجد السبيل إلى السعادة عن طريق نمو المسئولية الشخصية. وعندما تفشل هذه العملية، ويعاني بعد أن يبلغ مرحلة الرجولة "ألوان القلق النفسي" والخوف اللاعقلي أو يعاني صراعا داخليا شديدا بدرجة كافية ولا حل له. ويصبح مريضا نفسيا لا يعتبره الطبيب النفسي، أيضًا، مجرد موضوع لدواء وعلاج وتنظيم، ولكنه يحاول أن يكتشف الخطوات المفقودة في هذه العملية التربوية من مواجهة الوقائع والتكيف ويتتبعها إلى أصلها. وليس النادي الاجتماعي للعلاج النفسي سوى اعتراف بالمريض باعتباره شخصا في حاجة لأن ينمي مسئولية شخصية. فهو يحاول توفير مهرب من الخوف والوحدة في قيمة العمل الهادف، وشفاء الصراع الداخلي عن طريق العمل الواعي على تكامل التجربة والأفكار والسلوك. وهذا اعتراف بأن المدخل العقلي هو الوسيلة الوحيدة للتحرر من المخاوف التي يولدها المجهول غير المفهوم.

نحن لا نستطيع أن نعيش على الخبز وحده، أو حتى على الخبز والمرح.. ويجب ألا يقف اختبارنا للهدف الاجتماعي، سواء صيغ على هدى السعادة أو تحقيق الذات، عند مجرد الحاجات المادية واعتبارات "الثروة"، عند الرفاهة المادية أو "الصحة"، وأن ينصرف أيضًا إلى ذلك الميدان الذي ينتمي إليه الفكر الماضي عن "الحياة الطيبة" والذي تلقى عليه الدراسات الحديثة في الصحة العقلية ضوءًا كبيرًا.

ويقودنا التحليل النفسي هنا في نفس الطريق، لأنه يؤكد أهمية نمو الشخصية وتكاملها: "شخص لا يخفي عقله عن نفسه شيئًا بصفة مستديمة؛ عقلي بمعنى أن خطط معتقداته التي تحكم سلوكه صادقة في حدود تجربته لأنها خضعت بانتظام للاختبار"[1]. إن هذا "العقل السليم"، الذي يتسق مع نفسه ومع التجربة، واضح أن بينه وبين تحقيق الذات "صلة كبيرة؛ وواضح أيضا أنه شرط سابق للسعادة. ورغم أن ر. ا. موني كيرل يضيف أن "إذا أخذنا بوجهة النظر القصيرة فلابد لنا من الاعتراف بأننا كثيرا ما نريد أن نخدع أو، ما هو نفس الشيء، أن تكون شاذين بالمعنى الطبي[2]" فإنه مما لا جدال فيه، على الأقل في المدى الطويل، أن نعتقد أنه "في عالم بالغ الاضطراب، أو في مجتمع مريض جدًا، قد يكون أولئك الذين يهربون من الواقع أسعد كثيرًا ممن لا يستطيعون ذلك" وهو يفترض "دافعا واحدًا مستديمًا يعمل في اتجاه التكامل... الرغبة في الحقيقة"[3].

([1]) و. ا. موني كيرل التحليل النفسي والسياسة ص 44.

([2]) نفس المرجع ص 86.

([3]) انظر نقد جينسبرج لذلك في "المجلة البريطانية لعلم الاجتماع" المجلد الثالث ص 302.

وسواء أكانت الرغبة في السعادة أم في "الحقيقة" بالمعنى المحدد سابقًا هو الأقوى، فإن شرط تحقيق السعادة هو أن تقوم على الحقيقة. والخداع ليس أساسًا ممكنا. فإننا حتى لو أخذنا بأقوال المحللين النفسيين أنفسهم فإن إغماض العين عن الوقائع هربا منها في مجتمع مريض، كالمجتمع النازي مثلا، أو كبتها في اللاشعور[1]، مما يؤدي إلى السعادة. إن حالات مثل "الذنب اللاشعوري" و"التبلد الاكتئابي"، و"الشعور بالاضطهاد" ليست بكل تأكيد حالات سعيدة. هذا بالإضافة إلى إنكار ما نشكو منه يجعل من المستحيل علاجه، فأول خطوة نحو العلاج هي إدراك الشر ثم بحث أسبابه وطرق علاجه بحثا عقليا.

وهناك أسباب عملية تجعل من المهم بصفة خاصة التأكيد على الإتمام الشخصي للفرد في الوقت الحاضر بوصفه عاملا رئيسيا في اختبار الهدف الاجتماعي. فنحن نرى إخفاقا واضحا من جانب قسم ضخم جدًا من المواطنين في تحقيقه، ولابد أن ينعكس ذلك على التنظيم الفعلي للمجتمع ويلقي ظلا من الشك على كفاية أنظمته وإجراءاته. إلى جانب أن هذا الإخفاق لابد قد أدركه أولئك الذين يهتمون بتحليل نظامنا السياسي والاجتماعي. ولا شك في أن وجود عشرة أشخاص في مستشفيات الأمراض العقلية في انجلترا الحديثة مقابل كل شخص واحد في السجن، أو أن مرضا عقليا واحدا – هو انفصام الشخصية، الذي من الواضح جدًا أنه متصل بمشكلة التكامل – يملأ أسرة في المستشفيات أكثر من السرطان وشلل الأطفال وجميع الأمراض المعدية مجتمعة، لا شك في أن هذه الحقيقة مما له علاقة بصفة خاصة بأبحاث علماء الاجتماع.

(1) موني كيرال المرجع السابق ص 74، 84، 100، 102.

كما أنه وإن كانت الأدلة الإحصائية والمتعلقة بالوقائع قد لا تثبت بطريقة كافية أن الأمراض العصابية أكثر انتشارًا، كما أن معدل الانتحار أعلى، في المجتمعات الثرية الحديثة الصناعية منها في المجتمعات الأكثر تخلفا والتي تحظى بقدر أقل من الثراء المادي، ولو أن هذه أيضًا لا تخلو منها تمامًا، إلا أن هناك كثيرًا من الشواهد توحي بصدق ذلك – ويبدو أن ما ترتب عليها في انجلترا سنة **1955** من ضياع وقت في الإنتاج كان عشرين مثلا على الأقل لما ترتب على الخلافات الصناعية.

وأخيرًا، فإن لنا أن نظن أن هذا ليس سوى عارض من أعراض إخفاق على نطاق أوسع. لأن ما تكشف للجمهور بوصفه أمراضا عصابية عرف أمرها طبيا من الواضح أنه جزء فقط من مجموع الشر: إذ قد يكون الجزء الأكبر من هذا الجبل الثلجي مختفيا تحت سطح الإدراك العام. فإذا كان ذلك صحيحًا فإن الإخفاق الذي يمثله قد يلقي ظلالا من الشك حتى على أسس النظام الاجتماعي نفسه، إلا إذا ثبت أن أصل هذا المرض العقلي يكمن في ظروف لا يُمكن السيطرة عليها.

ولا يُمكن أن ننكر أن سببه يكون أحيانا وراثيا. بيد أنه لا يُمكن الجدال أيضًا في أن الأسباب كثيرًا ما تكون من البيئة. والحقيقة أن المعرفة الطبية ناقصة إلى حد لا يُمكن معه تبرير أي رأي نهائي ثابت. ولكن إذا لم يكن لنا الحق في أن نصدر أي حكم عام بالإدانة مثل هذا ضد الظروف الاجتماعية، فإننا لا نستطيع مطلقًا أن نبرئها، لأن علاقتها بالموضوع كثيرًا ما تكون واضحة.

إن العالم السياسي الحديث، مثله مثل أرسطو، في حاجة إلى بحث العوامل التي تؤدي إلى الإتمام الشخصي أو إلى ما أطلق عليه الإغريق الحياة الطيبة وقد يكون من المستحيل معالجة هذه العوامل بصورة شاملة، ولكن يُمكن على الأقل ضرب أمثلة تبين علاقة الأجزاء المختلفة من التنظيم الاجتماعي والسياسي بها. فهناك مثلا العلاقة بين المواطن وجيرته أو بينه وبين عمله وفراغه.

وليس هناك ما يستطيع أن يبين أهمية العلاقة الأولى بوضوح مثل المشاكل التي تصاحب تصفية الأحياء القذرة وإعادة الإسكان. إن التحسين المادي في المحيط الجديد كثيرًا ما أدى إلى خسارة في صافي مقدار السعادة لأن الزمالة القديمة في الجيزة والجماعات الاجتماعية التي لا كلفة فيها والتي كانت تهيئ الفرصة للاتصال السهل ومشاركة الأعباء ذهبت وحلت محلها عزلة ووحدة.

إن الهجرة إلى بيئة مادية أفضل كان مصحوبا باختفاء نوع من روح الجماعة لم يعوضها، على الأقل إذا نظرنا إليها على ضوء ما تم بعد ذلك، التخلص من القذارة والازدحام. فقد حدثت خسارة في الروح المعنوية ودسامة الصلات الاجتماعية والمساعدة المتبادلة التي استبدلت بظروف اللاشخصية من العزلة النسبية. وهنا يتطلب الأمر بوضوح العمل على إنماء الوسائل التي تؤدي إلى إزالة حواجز العلاقات الإنسانية وزمالة المسئولية المشتركة. وتستطيع الخدمة الاجتماعية أن تسهم في ذلك. إذ لابد أن المشاركة في نشاط السلطة المحلية مما له صلة أساسية بالموضوع.

ومن متناقضات ظروف الحياة في المجتمع الصناعي الحديث أيضًا أنه رغم أنها تسمح بإمكانيات للفراغ والثراء المادي أوسع مما كان الحال في مجتمعات أسبق عهدا، فإن انشغال الناس في الوقت الحاضر بالعمل من أجل الإنتاج أكثر مما كان في تلك المجتمعات. فقدر أكبر من التفكير والطاقة يوجه تلك الناحية، وقدر أقل يوجه نحو الاستغلال الذكي للفراغ الذي أصبحت فرصته أوسع الآن بما لا يقاس. وقل أيضًا القدر الذي يوجه إلى معرفة أفضل طريقة للتمتع بما تجعله الوفرة في متناول أيدينا وجعله يسهم في الحياة الطيبة عن طريق جعل التجربة أغنى وخلق قيم أكثر دوامًا.

إن أرسطو اعتبر الفراغ غاية الكدح: فنحن نعمل لكي نعيش؛ إن العمل شيء لاحق بالعيش لإنتاج ما هو ضروري لوجود ننمي فيه العقل والجسد ونجعل مشاعرنا أغنى ومتعتنا أعمق وأوسع نطاقا وشخصيتنا أكثر نماء. بيد أن هذا الوضع للقيم قد انقلب رأسًا على عقب. إن المجتمع الاقتنائي يحترم من ينتمون إليه من أجل معرفتهم كيف يعيشون ومن أجل صفات الروح أقل من احترامه لهم من أجل قدرتهم على الإنتاج. ورغم أن فضائل العقل والشخصية لها قيمتها في المجتمعات الصغيرة المتكافئة، فإن المركز الاجتماعي "والنجاح" في المجتمع الكبير من نصيب الرجل الذي يعرف كيف ينتج الثروة وينظم إنتاج الآخرين أو كيف يدير عمليات التجارة والتبادل.

"أن تعيش من أجل العمل"، لا العكس، أمر في صميم الأخلاق البروتستانتية. فالفراغ قمين بأن يعتبر مجرد حرية مؤقتة تختطف من العمل لإعادة بناء الطاقة الضرورية للعمل من جديد. وتعتبر السنوات السابقة على اكتمال القدرة على كسب العيش إعدادا لكسب العيش، أكثر منها إعدادا التعلم العيش. وتعتبر السنوات التالية للتقاعد فترة مهملة وانفصال عن الشيء الوحيد الذي يعطي الحياة معنى. والنتيجة بالنسبة لأولئك الذين لا يستطيعون أن يجدوا معنى كافيًا في عملهم أنهم يصدمون في قدراتهم الإنشائية، وهذا الإحساس بالإخفاق يبرز في المجتمع الصناعي، مع كل ما فيه من تخفيض في ساعات العمل، أكثر مما يتسم به عصر صاحب الحرفة الفرد، عصر الصلة الأقرب بالوقائع الأولية عن طريق فلاحة الأرض. فالعمل يفقد جزءًا كبيرًا من معناه، والحياة التي تكرس له يقل فيها كل معنى للهدف والقيمة. ولما كان الناس في حاجة إلى الإشباع الناجم عن عمل ما هو جدير بالمجهود وما له معنى ما يُمكن أن يرى إنشائيًا يؤدي خدمة، فإن المجتمع الذي يوجه نفسه نحو الإتمام الشخصي يجب، في مرحلة النمو الصناعي المعقدة، أن يدخل في اعتباره هذه الحاجة عند تنظيم العمل.

والأمر الذي لابد منه لذلك هو "المشاركة الصناعية". وهو جعل جميع صور النشاط الاقتصادي مثل المهن المحترمة بقدر الإمكان. أي أن يشجع في كل فرع من فروع العمل وعيًا بالمسئولية الشخصية بين المشتغلين فيه بحيث يحسون به وظيفة ذات أهمية اجتماعية ويرون أنفسهم مشاركين في تحديده وتوجيهه. ولابد بطبيعة الحال من الاعتراف بأن أنواع الأعمال ليست كلها قابلة بسهولة لإنتاج إحساس بالمساهمة الإنشائية كما هو الحال في المهن المحترمة،

وإن أكثر أجزاء الحياة أهمية وإشباعًا بالنسبة لكثير من الناس لابد أن يكون في الفراغ لا في العمل. بيد أن دروس د. هـ. توني في كتابه "المجتمع الاقتنائي" مازال أمامنا أن نتعلمها، وليس هناك شك في أن تطبيقها سيساعد كثيرا في حل مشكلة كيف نجعل الوقت الذي نمضيه في العمل في المجتمع الصناعي الحديث يكتسب معنى ويولد إحساسا بالإتمام لا نراهما فيه كثيرا في الوقت الحاضر.

ويجب على المجتمع أيضًا أن يهتم بالعلاقة بين الفراغ وبين الحياة الطيبة، وبالفرص التي يهيئها الفراغ والقدرة على استغلالها. وبعبارة أخرى أن يهتم بتعليم الحياة باعتباره اكتسابا للقدرة على التمتع. وتهدف مثل هذه التربية إلى توسيع مجال الاهتمامات وتنمية الفهم وجعل التقدير أكثر عمقا في جميع صور التجربة المختلفة.

إن مجتمعا موجه إلى الإنتاج ومركز كل طاقاته على العمل قد يكون أكثر نجاحا في تكوين الثروة منه في العيش. وينبغي لهذا المجتمع أن يتذكر "فيداس". إن ضجر العصر الحديث وأمراضه العصابية تبدو كبيرة الشبه بأعراض الرجل الذي يعرف كيف يجمع المال ولكنه لا يعرف كيف يستعمله. إن السعي غير المستقر وراء ممتلكات إضافية أو الأجهزة الجديدة سرعان ما ينتج عائدا متناقصا، ومع ذلك فهو يستمر في امتصاص طاقات الناس والمجتمعات.

والقدرة على التمتع الهادئ أو المجهود الإنشائي سواء أكان في المسائل العقلية أم كان في الفن أم كان في شئون الجسد في تدريب أو رياضة قد لا يقتصر الأمر فيها على أنها لا تحظى بأي تشجيع بوساطة عمليات التنميط وتحويل كل شيء إلى تجارة، بل إنها تعمل إيجابيا على تثبيطها. فعندما يزيد مقدار الاكتناز المادي على الثقافة تكون النتيجة إخفاقا. بيد أنه يبدو أن علينا دائما أن نرجع إلى أفكار الإتمام أو السعادة، التي أسهم في تعريفها رجال مثل أرسطو وجون ستيوارت ميل، سعيا وراء التوجيه فيما يتعلق بالغايات التي ينبغي رسم الظروف الاجتماعية على هديها.

وعندما نأخذ استكمال الشخصية أو تحقيق الذات بوصفه معيارنا فإن ذلك يكون بمثابة تشجيع ما تطلبه الظروف الاجتماعية الفعلية من تأكيد. إن الحاجات ترى بسهولة أكبر بوصفها متصلة بالشخصية كل بأوضاعها الجثمانية والعقلية والاجتماعية المتداخلة. ونحن نستطيع أن نفكر بسهولة أكثر من العمل الإيجابي منا في السلبية، ونتحدث عن "المثير" الذي يوحد الشخصية ويعبر عنها بوصفها كلا– مثل المثير الإنشائي الذي يجمع كل هذه العناصر وقد يكون إشباعه جزءا هاما من الإتمام. وتصبح عندئذ المسئولية الشخصية قمينة أكثر بأن ترى في وضعها الصحيح بوصفها الأساس الضروري لمعايير القيمة التي تضفي تماسكا وتوجيها على السلوك وتكون طريقة في الحياة.

ويتعرض مغزاها للضياع بسهولة أكثر، من ناحية في غمرة الأسباب القدرية التي كثيرًا ما تنتهي إليها التفسيرات الماركسية أو الفرويدية عن السببية، أو من ناحية أخرى، في غمرة الجماعة سواء أكانت الأمة أم النقابة أم المشروع الصناعي. ولا يبدو التناقص الذي نحاول أن نصوره هنا بالوضوح الذي يظهر به في الثورة التي حدثت في القيم الإنسانية والتي جلبها مقدم العصر الصناعي.

وقد يكون من الأفضل أن نطلق على هذا العصر الصناعي عصر التاجر لأن قيمه هي قيم المشروع التجاري أكثر منها قيم صاحب الحرفة، إن دليل النجاح هو الكسب لا الخلق أو أداء خدمة؛ لأن مثل هذا المجتمع هو الذي يصرف الاهتمام فيه عن المسئولية الشخصية. فالاشتغال بالأعمال لا يعد قياما بوظيفة شخصية في المجتمع، مع مغزى اجتماعي، ولا يحمل معه الإحساس بالانتماء. وتختفي المسئولية الشخصية في غمرة الشركة المحدودة أو المشروع. وتثبط أخلاق رجال الأعمال القيم الإنسانية أو تنبذها. وتصبح المشروعات أكثر أهمية، والناس أقل أهمية؛ مما كانت قبل مقدم الرأسمالية.

وبهذه الطريقة يجب أن يعتبر الإتمام هنا أمرا يتعلق بالصحة بقدر ما يتعلق بالثروة، وتعتبر الصحة بدورها نتاجا سيكلوجيا بقدر ما هي نتاج جثماني؛ أي أنها تعتمد على "العقل السليم الذي لا يخفي المرء عنه شيئا" والذي يهدف إلى تكوين اتساقه بنفسه بوصفها وسيلة للقضاء على الكبت وحل الصراعات. والمتع بالنسبة للعقل السليم ليست "مسرات تحدث بأي شكل" لا ينظمها الذكاء،

إن قدرتها على الإسهام في الإشباع وبالتالي طابعها بوصفها متعا، تعتمد على عمليات عقلية تقيم بوساطتها في علاقاتها بنموذج أكبر من السعادة، نموذج يعكس مفهوما عن الخير أكثر شمولًا. فهي يجب، إذا استخدمنا تفرقة ديوي، ألا تشبع فحسب، بل أن تكون مرضية، إذا أريد لها أن تكون متعا على الإطلاق، وكذلك بالتأكيد إذا أريد لها أن تسهم في الإتمام.

وبالاختصار يبدو أن الحياة الطيبة تتكون من اتساق بين انعكاس وعمل. فنحن نقيم التجربة، وهذه عملية انعكاسية من المقارنة والانتقاء تثير إلى العمل كل قدرة التقدير القائم على التخيل. وينبثق من هذا، بطريقة بعضها شعوري وبعضها غير شعوري، نموذج من المرغوب فيه يُمكن أن نسميه مثلا أعلى أخلاقيا شخصيا. بيد أنه لكي ينجح في إنتاج اتساق يجب أن يعبر عن محاولة عقلية للشمول. فكل تجربة يغفل أمرها أو نتيجة أو صلة سببية يساء تفسيرها مصدر محتمل لعدم الاتساق. فكلما زاد ما يتضمنه، وكلما قام على فهم أكمل زاد إمكان الاتساق.

وعلى العكس، كلما قل ما يتضمنه بسبب الجهل أو التعامي المقصود أو بسبب إنكار الواقعية على الوقائع أو أي نقص آخر في عملية الانعكاس، زاد احتمال عدم الأنساق؛ والانعكاس نفسه، لما كان منظم الاتساق، ينتج احتمال اتساق إلى حد يزيد أو ينقص تبعا لدرجة النقص فيه. إلى جانب أن التجربة يجب أن تؤخذ على أنها شاملة الأفكار التي تأخذ صور تفسيرات للوقائع بوساطة آخرين وصياغتها في مفهومات مجردة، مثل مبادئ العدالة وشرائع الدين؛ وليس فقط الوقائع التي تدرك مباشرة، مثل الحاجات الأساسية. ومن ثم يُمكن أن نعتبر تكاملها يحقق أكثر من مجرد نموذج من السلوك، رغم أنها توحي بذلك وتنتهي إليه، ومن أجل هذا السبب يبدو من المناسب أن نسميها وجهة نظر شاملة أو وجهة نظر في العالم أو فلسفة.

كما أننا لا نجد أية صعوبة في إدراك صفة الشخص الذي تكامل بهذه الطريقة، والذي نسقت معتقداته وسلوكه بهذا الشكل، والذي نحس فيه بأن حياته من وحي اقتناع ينظمها مبدأ. فنحن نقول عنه إنه في سلام مع نفسه.

ومن المؤكد أننا محقين في قولنا بأن فكرة الاتساق هذه تجعلنا أقرب إلى لب الهدف الإنساني. وصحيح أنه ليس بكاف. فالاقتناع قدي كون تصلبا خاطئا والمعتقدات لا عقلية والمبادئ ضيقة، وتكون نتيجة العمل على هديها أي شيء آخر غير السلام. ولذلك فإنه من الأهمية بقدر مساو أن تكون قائمة على الذكاء –وبعبارة أخرى أن تكون مفتوحة أمام العقل وتعترف باختبار التجربة وتسعى لأن تكون أسسها الحقيقة – بيد أن ذلك لا يعني، في نهاية المطاف، إلا التأكيد على أن الاقتناع يجب أن يكون اقتناعا لا اعتقادا في خرفات.

وهكذا نجد أمامنا معيارا معينا لتقييم الأنظمة والإجراءات السياسية. فهي يجب أن تختبر أولا على أساس النظرة الشاملة التي تعمل على دعمها لدى أعضاء المجتمع والتي تمثلها بوصفها نتاجًا اجتماعيًا؛ أي مدى شمولها للتجربة التي تتضمنها واتساقها، وثانيا على أساس المدى الذي توفره لتطبيق ذلك على العمل والحياة التي يعيشها الناس وفقا لها.

أما فيما يتعلق بالاختبار الأول فعلى الرغم من أننا قد لا نتوقع أن يكون في وسعنا أن نصدر حكما نهائيا على المضمون فهناك أسئلة مفيدة نستطيع أن نسألها عن طابعه وهناك اعتبارات تهيئ لنا توجيها في تقدير ذلك. ففيما يتعلق بتطبيقها على الفرد قد نبحث، مثلا، فيما إذا كان قائما على الوقائع أم الأوهام، أو إذا كان يسد حاجات بطريقة ينتج عنها نموذج مرض من الإتمام.

ويهمنا أشياء مثل التوازن الذي ينشئه بين الجوانب المختلفة للشخصية، والتنسيق بين الإشباعات الحاضرة والمستقبلة ومدى هذه الإشباعات وعمقها، ومدى تشجيعها للنمو المتناسق للشخصية، وقدرته على دعم طريقة في الحياة مرضية تماما.

ويهمنا في المظاهر الاجتماعية "للنظرة الشاملة" في أي مجتمع بذاته، بالإضافة إلى مسائل مثل فهمها للحاجات البشرية وأسلوبها في سدها، نطاق الأشخاص الذين تنطبق عليهم –ما إذا كانت مثلا تشمل مواطنين من كل طبقة ولون أو تستثني الغرباء– ومدى إدراكها لإمكانيات التعاون الاجتماعي، والقيم التي يؤدي إليها تفسيرها للتجربة، والطريقة التي تضمن بها هذه القيم في أنظمة، وبالاختصار شمول خطة الأهداف والوسائل التي تشيدها واتساقها.

ونستطيع أن نتعلم الكثير عن هذا الموضوع في التاريخ حيث إنه يمدنا بكثير من الأمثلة المختلفة ويصف لنا كيف حدثت، وهكذا يجعل في وسعنا أن نحاول تقدير آثارها. وقد نحصل على معرفة مشابهة بالدراسة المقارنة للأنظمة الاجتماعية والسياسية.

وهكذا نستطيع أن نبحث مجتمعات بذاتها بأساليبها المختلفة في فهم الحاجات الأساسية وسدها، والمثل العليا الأخلاقية والأيديولوجيات السياسية المختلفة التي تنشأ عنها والأنظمة المتغيرة التي تطبق فيها هذه الأساليب.

بيد أنه من الأهمية بمكان أن ذلك يجب ألا يؤخذ على أنه يعني أن الأفكار والأنظمة يُمكن أن تعالج كل منها على حدة، أو أن أحدهما له الأولوية على الآخر. وبعبارة أخرى أنه يجب ألا نتناول الأيديولوجية كما لو كانت من خلق سلوك نماه المجتمع في مرحلة تالية لعاداته وأنظمته لتفسرها وتبررها؛ ولا أن يتناول السلوك والعادات والأنظمة باعتبارها التطبيق العملي لأيديولوجية بديئية نميت مستقلة؛ بل على العكس، أن كلا منهما ينمو مع الآخر ويتفاعل معه؛ ولا يُمكن فهم أي منهما فهما سليما في عزلة.

والمعيار الثاني للأنظمة السياسية، الذي قلنا عنه إنه مدى سماحها للنظرة الشاملة بالتطبيق في العمل والحياة التي يعيشها الناس وفقا لها، واضح أن له دلالة ديموقراطية مباشرة. فلما كان التناسق بين الجانبين الانعكاسي والإيجابي في الشخصية لابد أن يعني التوجيه الواعي للنشاط طبقا لأفكار تضفي عليه مغزى، فلابد أن يكون لدينا أقصى حد من السيطرة على نشاطنا.

إذ في حدود استطاعتنا أن نشعر بأننا نشارك في القرارات التي تحكم ألوان نشاطنا، وأن هذه القرارات لا تتخذ دون اعتبار لوجهات نظرنا، وأنها تخضع لعملية نعبر نحن وغيرنا من أمثالنا بوساطتها عن أنفسنا، وأنها تخضع لتفكير منطقي عام نستطيع أن نؤثر فيه بتفكيرنا نحن المنطقي– مباشرة أو عن طريق ممثلين لنا؛ في حدود ذلك فقط يُمكن لهذا الإحساس بالاتساق أن ينمو أو يُمكن وجود ذلك الوعي بالمسئولية الشخصية. ومن ثم فإن هذا يوحي بما نسميه الحكومة المسئولة. فالمواطن لا يُمكن معاملته باعتباره الموضوع السلبي بقرار ملزم بسبب مصدره؛ إذ أنه هو السلطة التي يستمد منها معناه. وكل تصرف من تصرفاته يتطلب أن ينسب إلى الهدف الانعكاسي الذي يشارك في إنمائه. فأيًا كان نظام التعاون مع الآخرين الذي ينتمي إليه – سياسيًا أو اجتماعيا أو اقتصاديًا – فإن الأمر يتطلب تشجيع عمليات الاستشارة التي يكتسب بوساطتها نشاطه المغزى الشخصي الذي لا يُمكن أن يحصل عليه إلا بأن ينسبها إلى أهدافه الواعية.

كما أن هذه العملية ليست ستاتيكية؛ بل هي عملية من التكيف المستمر كلما غيرت التجربة الجديدة حكما سابقًا. ومن ثم فإنه من الضروري أن نسأل إلى أي حد تسهل الأنظمة السياسية مثل هذا التكيف، وإلى أي حد تساعد على اتساع مضمون "النظرة الشاملة" وتشجعه أو تضع عراقيل في طريق التجربة وتفسيرها. فهكذا بينما لا نبذ السعادة، أو حتى المتعة، بوصفها الدليل إلى ما نبحث عنه ونعتقد أنه خير، فإن التحليل يستمر قدما في طبيعة السعادة وشروطها ليجعلها معيارًا في الدراسات السياسية أكثر إثمارًا. كما نسعى أيضا إلى أن نتعلم شيئًا عن تفاعلها المتبادل مع الأفكار والأنظمة المتغيرة.

لأن الدراسات السياسية تهتم بالتغير لسببين، لأنها دراسات تاريخية أو وصفية ولأنها قياسية. وجزء من وظيفتها بوصفها الأول أن تفسر التغير الاجتماعي باعتباره مزيجًا من الأفكار والأنظمة المتشابكة. ولما كانت إلى جانب ذلك تحاول أن تهيئ سبيلا لحل المشاكل العملية التي تتضمنها عملية الحكم، فإنها تهتم بشروط النمو ودراسة أساليب التحسين فإلى أي حد، مثلًا، يرجع ذلك إلى أسباب قدرية وإلى أي حد يرجع إلى التوجيه الواعي؟ إن الأدلة المستقاة من التاريخ الحديث يبدو أنها تشير إلى أنه يرجع بصورة متزايدة إلى التوجيه الواعي.

ولما كان الأمر كذلك فإن تأكيد الاهتمام الضروري من جانب العلوم الاجتماعية بعملية التغير يصير أكثر أهمية. إذ أن معاملة المجتمعات اليوم على أنها ستاتيكية أصبح أقل أمانا. ومن ثم فإن ما تتضمنه هذه العلوم من معرفة قد يكون له أهمية عملية في تبيين وسائل التحكم في التحسين.

وهنا أيضًا نرى أهمية دراسة التعاون، والميادين المتسعة للعمل التي يفتحها التعاون. "سواء أكانت كل الحياة اجتماعية في طابعها أم لا، فإنه من الواضح أن النمو العقلي والاجتماعي متداخلان بصورة متزايدة. هذا بالإضافة إلى أنه يعد نقطة معينة لا يتحقق أي نظام بوساطة تغييرات في البناء العضوي بقدر ما يتحقق بوساطة تشييد بناء من نوع آخر هو خطط العلاقات بين الأفراد وهي الخطط التي نسميها الأبنية الاجتماعية. ففي حالة المجتمعات الإنسانية يكون أكثر التغيرات التي تحدث مغزى هو إحلال التراث الاجتماعي أو التقليد الاجتماعي محل جهاز نقل الصفات الوراثية. فالجهاز الجديد يجعل التعاون ممكنا على نطاق متزايد الاتساع باستمرار وهو فوق كل شيء يزيد القدرة على "التعلم المتبادل" بما لا يقاس؛ أي القدرة على التعليم من تجربة الآخرين سواء أكانوا قريبين أم بعيدين زمانًا ومكانًا.

وواضح أن هذا التغيير هو الذي يجعل النمو البشري نموا اجتماعيًا متميزًا. إن نمو الإمكانيات البشرية أو إتمامها عن طريق التقاليد والدافع المتبادل والانتقاء والتعاون يتم بصفة رئيسية بوساطة هذه التغيرات في العلاقات بين الأفراد التي يتكون منها البناء الاجتماعي"[1].

(1) جينسبرج "العقل واللاعقل في المجتمع" ص 29.

الفصل الحادي عشر

النظرية السياسية الديموقراطية

(أ) الديموقراطية: الاختبار

لنا الآن أن نسأل، أين قادنا بحثنا عن أسس النظرية السياسية الديمقراطية؟ لقد بحثنا عنها، لا في تحليل النظام الكوني، بل في تحليل الحياة البشرية والسلوك البشري وعن طريق مناقشة الهدف من ناحية الإنسان لا من ناحية الكون. وكان هدفنا أيضًا أن نصل إلى توجيه عملي لا إلى نبوءة.

أما فيما يتعلق بالمستقبل فإن النتيجة لا تتسم بذلك التفاؤل الذي تميز به ذلك القسط الكبير من الدعوة إلى الديمومقراطية؛ لأن حججنا لا تدعي أن الصواب بالضرورة في جانب قرارات الأغلبية. ولا تعتمد على أن الحقيقة لابد أن تسود إذا توفرت لها الحريات الديموقراطية. ولا يكمن وراءها أي افتراض تطوري من التقدم الحتمي. وهي بعيدة عن الفكرة الميتافيزيقية من أن صوت الشعب من صوت الله، أو أن هناك تنظيما علويا للتاريخ البشري يعبر عن نفسه في الحكمة المتجمعة للتقليد الاجتماعي أو في الوحي الفردي المنبثق من النور الداخلي وأن نلجأ إلى وسيلة أو أخرى في صياغة أهدافنا "بالصورة التي نستطيعها مهما كانت فجة" ومن ناحية أخرى لا تقبل نظريتنا وجهة النظر القائلة بأن الديموقراطية تتضمن بالضرورة رعونة أو جهلا يؤكد أنه سيعقبها حكما ديكتاتوريا بوصفه المرحلة التالية في حلقة حتمية من التغير. بل إنها أقرب إلى القول، مع ميل، بأن الحكمة لديها فرصة أوسع في أن تسود حيث توجد المناقشة الحرة المفتوحة وحيث يُمكن دحض الخطأ بوساطة الحجة

؛ حتى رغم أنها تتفق مع أولئك الذين يؤكدون أهمية تأثير الظروف والمصالح الاقتصادية في تكوين الأفكار على أن مثل هذه الفرصة تكون أوسع بزيادة المساواة الاجتماعية وأنها، من الناحية الأخرى، تكون أضعف حيثما يشوه الامتياز تفسير الخير الاجتماعي.

بيد أننا إذا لم نكن قد أدعينا أية قدسية للأغلبية، أو لأقلية من نوع خاص، فإننا ندعي هذه القداسة للأهمية الأساسية لمبدأ أن الهدف البشري يكمن لكل شخص في التوجيه الواعي للحياة بحيث تتفق وتجربته المنظمة.

وعلى الرغم من أن تحقيق مثل هذا الاتساق والتكامل لا يكون أبدًا كاملًا أو مطلقًا. وأن ما يوجد منهما قدر يزيد أن ينقص وأنه ما من نظام للحكم يستطيع أن يضمنهما، فإن دلالتهما في جوهرها ديموقراطية.

وهذا المبدأ يتعارض بتعريفه مع أي صورة من الحكم المطلق لأنه ينكر فكرة الحق الخاص أو الامتياز. وهو أساس متفق مع الديموقراطية لأن العملية التي تتخذ بناء عليها القرارات في الديموقراطية هي المناقشة المفتوحة مع حرية الجميع في إظهار الدليل والحجة وفي استخلاص ما يريدون منها. وهذا هو إخضاع نشاط الجميع لحكم الجميع.

والواقع أن صميم الأساس الذي تقوم عليه الخطة الديموقراطية هو مطابقة العمل الاجتماعي لأوسع قدر ممكن من الوعي بالهدف. فجوهر الأسلوب الديموقراطي لا يكمن في تعداد الأشخاص بل في إخضاع كل شيء لمناقشة يكون لكل فرد فيها حق مساو في شرح وجهة نظره، وواجب مساو – لمصلحته الخاصة كما لمصلحة المجتمع – في أن يسهم برأيه. فهدفه الإجماع، بيد أنه إذا كان ذلك هو المثل الأعلى، فإنه إذا لم يتيسر الإجماع وكانت هناك حاجة إلى اتخاذ قرار فالإجراء الوحيد العملي هو أن نجد وجهة نظر الأغلبية باعتبار أن آثارها هي أقل الآثار شرًا لأنها ستغضب أقل عدد ممكن.

والآن، إن هذا الخضوع للمناقشة له عدة عواقب ذات مغزى عميق في اتجاها نحو الإسهام في الهدف الاجتماعي كما عرفناه هنا. فهي تشجع صياغة جميع الأفكار في عبارات تقرب من فهم أكبر عدد ممكن، لأنها تعتمد على ذلك، وتحمل هذه الأفكار إلى الوعي الاجتماعي. وهي تخضعها لاختبارات "المعقول" المنتقاة من بين التجربة المتجمعة، ومن ثم توسع العنصر العقلي في المثل العليا والسياسات الاجتماعية.

وكذلك تؤدي إلى التكيف أو الحلول النصفية لأن المناقشة لا تنتهي قط، وبذلك تجنح إلى مواءمة الأفكار مع التغيرات التي تطرأ على المعرفة والتجربة أو مع الخلافات في تفسيرها. كما تدعم تكامل الأفكار بعرضها في مواجهة بعضها البعض. ورغم أن الصدام قد لا ينتهي بذلك فمن الخطأ أن نعتقد أن التعبير عنه يزيد من حدته.

إن ميزة الديموقراطية تكمن في هذه الأشياء، وليس في أية سلطة مقدسة للأغلبيات. فما أعجب التحية التي يقدمها الديكتاتوريون الحديثون لهذا التعريف الخطأ للديموقراطية. وما أبعدها عن جوهر الديموقراطية الحقة. وبينما يدرك الناس بسهولة أن الديكتاتورية القائمة على الاستفتاء الشعبي لا تشبه الديموقراطية إلا شبها سطحيا، فإن السبب في أنها غير ذات مغزى على ضوء المبادئ الأساسية التي يعد الحكم بوساطة المناقشة استجابة لها يكمن في صميم النظرية السياسية. ولا يُمكن إدراكه بسهولة؛ لأنها تفترض الرضا الإيجاب. وهي تتضمن المسئولية السياسية بوصفها عملية مستمرة لا عارضة، بمعنى أن السلطة يجب أن تفسر وتبرر نفسها فيما يتعلق بجميع تصرفاتها وأن تهدف إلى تجديد الثقة باستمرار. وواضح أن هدف زيادة السيطرة الواعية على النشاط إلى أقصى حد ينبي عن استمرار في النظر إلى العمل على ضوء الهدف. والسلطة تحدد على ضوء الوظيفة الاجتماعية لا على ضوء الأشخاص. فهي قوة تمنح لعمل أشياء محددة بذاتها أو لاستخدام القوة الضرورة لتنفيذ مهام معينة بذاتها. وهي هكذا تنصب على تحقيق غرض يُمكن تتبعه إلى مصدره في عقول الآخرين، وهو ليس غرض من يستعمل السلطة ولكنه غرض المجتمع.

وليس هناك أي صورة من صور الحكم غير الديموقراطية تؤدي إلى هذا الإجراء من إدخال أغراض جميع الناس في الحسبان، وقد عممت هذه الأغراض عن طريق المناقشة، بحيث تصبح عمليا أقرب ما يُمكن إلى المطلب المشترك، وأخضعت لمعيار العقلية. ولا يعني هذا بأي حال من الأحوال أننا نؤكد أنه لا يُمكن المبالغة أكثر مما ينبغي في إضفاء العقلية على القرار الذي يتخذ عن طريق المناقشة. فالمهيج الجماهيري (Demagogue) قد يجعل من الالتجاء إلى العواطف فنا جميلا ويحول رجالا مفكرين إلى قطيع يسير وراءه مغمض العينين وقد نبذوا ما تمليه عليهم عقولهم في سبيل زعيم "ملهم"، إذ أن من يتقن فن الدعاية يستطيع أحيانا، باستغلال عواطف الحقد والخوف وبالمهارة في استخدام ألوان الكبت والإحساس بالإخفاق النفسي وبأن يجعل بلا ضمير يردعه، حتى من الفروض الفكرية أو الأخلاقية للجماهير أساسًا لنتائج مزورة، أن يشكل إرادة الناس حتى وهو يعترف ببهتان ما يحملهم على قبوله وبالشر الذي يقنعهم بعمله. فإن هتلر لم يقتصر على إعلان اعتقاده في أن الكذبة الكبيرة كثيرا ما تنجح حيث تخفق الكذبة الصغيرة، بل إنه كتب في "كفاحي" أن "الجماهير لا تحس بخجل كبير عندما تتعرض لإرهاب فكري وقلما تدرك حقيقة أن حريتها بوصفها كائنات بشرية تتعرض للإساءة بلا مواربة".

ويفيد هذا في أن يجعل من الواضح أنه ليس هناك افتراض للعقلية في الأغلبية أو في الرأي العام أو رأي الجماهير. إن الملكيات والأرستقراطيات كثيرًا جدًا ما أثبتت غباءها وسوء تفكيرها بالتعجل في تجريدهما سبقا من نصيبها في العقلية. وليس هناك أي سبب يدعو لأن تكون ديكتاتوريات الطبقة الواحدة أو الحزب الواحد التي تظهر في الظروف الحديثة مختلفة عن ذلك في أي شيء. ومن ناحية أخرى يبالغ أبطال الدعاية والقائلون بسهولة انتصار العواطف على العقل فيما يسوقونه عن قضيتهم. وهم أنفسهم لا يؤمنون بها إلى حد يكفي لأن يجعلهم مستعدين للاعتماد عليها بعد أن يستولوا على السلطة، كما أن من يمارسون هذا الفن، مثل النازيين والفاشيين والبلاشفة، لم يسيطروا على الدولة بوساطته وحده، وأقل من ذلك دوره في احتفاظهم بهذه السيطرة. فواضح أن هناك اختبارات مفيدة للمعقول تعمل حيثما تكون المناقشة حرة ولا يستطيع أعداؤها أن يسمحوا بها.

إن السلطة المطلقة، سواء أخذت صورة الديكتاتورية أو الأغلبية الشعبية أو أية صورة أخرى، تقلل – بقدر ما تقيد التعبير الحر عن الرأي – من فرص اكتشاف أفضل سبيل يتبع – أو كما يقول ميل استبدال الصواب بالخطأ – ومقدار انعكاس تجربة الناس وإرادتهم.

كما أنه لا افتراض هناك بأن أية أقلية بذاتها تحتكر الحقيقة أو حتى يُمكن الاعتماد عليها في أنه قد يكون لديها قدر أكبر من الحكمة. ومع ذلك فيبدو أن أحد الأشياء اللازمة باستمرار للنظام الأخلاقي الموضوعي الادعاء بأن مجموعة معينة إلى حد يزيد أو ينقص من "النخبة" أو الذين دربوا تدريبا خاصا هم حفظته الطبيعيون ومفسروه.

وتختلف هذه الهيئة تبعًا لطبيعة المذهب، والتاريخ يعطينا على ذلك أمثلة عديدة وليس من الضروري أن تكون هذه المجموعة هي "البابا" أو "كالفن" أو جماعة من كبار رجال الكنيسة أو حتى مجمعا من "الواصلين" Saved. فقد تكون أكاديمية من أتباع "كونت" تضع نموذجا "علميا" من الخير. أو قد يكون حزبا سيطر على الدولة ويتحدث عن طريقه صوت التاريخ المقدور.

وقد يسود الاعتقاد بأن زعماء الطبقة العاملة قد حلوا محل البورجوازية، تماما كما ساد الاعتقاد بأن الطبقة الوسطى من أصحاب المشروعات الصناعية حلت محل أرستقراطية من أصحاب الأراضي تتمتع بالفراغ بوصفهم المجموعة التي تتلقى الوحي باعتبارهم الرجال الذين يسيرون في "طليعة صفوف الزمن". إن خيبة الأمل هي النتيجة التي تتغير لمثل هذا التفاؤل.

(ب) الديموقراطية والإلزام الأخلاقي

إن معظم دارسي السياسة اليوم يكونون محقين في ارتيابهم في أية وجهة نظر تذهب إلى أن وظيفة علم السياسة أن يثبت أن الأغلبية على حق في قيمها لأنها الأغلبية أو أن أقلية على حق في قيمها بسبب طبيعتها الخاصة. بيد أن قلة من الناس هي التي يُمكن أن تعترض على أن موضوع علم السياسة هو نتائج قبول مجموعة بذاتها من القيم في سلوك المجتمع بدلًا من مجموعة أخرى، مثل حق فئة معينة في امتيازات أو حق فئة أخرى في المساواة في الحقوق؛ لأنه من الواضح أن علم السياسة يتناول وصف أنواع بذاتها من المجتمعات السياسية وتحليلها.

وقد يضع تعميمات تقوم على ملاحظة السلوك – مثل إن القوة تفسد وإن هناك مميزات في تقييدها، أو إن استغلال القضاء شرط من شروط الحكم غير المتحيز، وإن السيادة تزيد احتمال الحرب، وإن التفكير السياسي قمين بأن يتأثر بالمصالح الاقتصادية، وإن المجتمع يتطلب وجود مصالح ومعتقدات وتقاليد وتجارب وأنظمة مشتركة. وهو يستطيع أن يفحص "ترتيبات" أو "أجهزة" المجتمعات السياسية ويشير إلى عمل العلة والمعلول فيها، ومن ثم يهيئ مادة للتوصية بأفضل وسيلة لتحقيق هدف مرغوب فيه. وهنا، أكرر مرة أخرى، يقوم علم السياسة على ملاحظة السلوك وتحليله، مما قد يقوده إلى فحص الطبيعة البشرية وحاجاتها.

بيد أننا إذا خرجنا عن نطاق هذه الوظيفة الوصفية والتحليلية لعلم السياسة، فقد يكون هناك بلبلة واختلاف. فهو يدخل في نطاقه مسائل "ما ينبغي"، المتعلقة بما ينبغي على الدولة أن تفعله وبما هي التزامات المواطن وبما هي الحقوق والواجبات؟ وقد ظهر مؤخرًا اتجاه يهدف إلى تقرير صفته بوصفه علما بأن يجزم بأنه لما كان علم السياسية علما فلا يُمكن أن يكون له شأن بالقيم، ولا يستطيع أن يصف أهدافًا، ولكنه يستطيع على أكثر تقدير أن يشير إلى الطرق والوسائل التي تؤدي إلى تحقيقها بعد أن تتقرر بوصفها أهدافًا.

وهناك اتجاه أيضًا، كما رأينا في مناقشة "الأسس والمعايير" في الفصل الثاني إلى تأكيد أننا لا نستطيع أن نقول أي شيء مما يفيد عن الأهداف لأنها مبهمة جدًا أو لأنها أمور معروفة أو لكونها غير مؤكدة. بيد أننا نبذنا هذا التخلي وقلنا إن ما ينبغي على الدولة أن تهدف إليه هو صميم جوهر الدراسات السياسية.

ويحسن، في محاولتنا لتوفير أساس لادعائنا هذا ولإيجاد حل لهذه المشكلة، أن نبدأ بالمتفق عليه: إن علم السياسة يقوم على وقائع الطبيعة البشرية التي تشمل الحاجات التي يتبين من السلوك أنها تكون جزءًا منها. ولكن أي تحليل مثل هذا سيبين على الفور أن الإنسان مخلوق هادف، يتمتع بتلك السمة المميزة من أنه يوجه نشاطه توجيهًا واعيًا، ويمارس واعيًا الاختيار بين الأهداف التي يرمي إليها، ويحتاج إلى الحرية، ويطلبها، ليفعل ذلك. وصحيح أن حاجاته يجب أن تشمل أولا إشباع الضرورات المادية البحتة وتأمين إتمام الأشياء المعتدلة التي يتوقعها.

وهو في حاجة إلى إنماء عادات توفر من المجهود الضروري لتنظيم حياته اليومية وتحرر العقل، بوساطة إنشاء عادات رتيبة، من المشغوليات الكثيرة البسيطة؛ وهو في حاجة إلى التغيير والتنوع أيضًا، إلى الإنعاش والإثارة ليهرب من الرتابة – تكيف مرض بين هذين النقيضين، الاستقرار والمغامرة، ويجب أن يتضمن نشاطه عنصرًا خلاقا يستطيع إنتاج إحساس بالنجاح في تحقيق شيء. وهو في حاجة لاهتمام الآخرين به، وأن يتمتع بقدر ما من الحب والتعاطف، وأن يشبع حنينه إلى "الانتماء" إلى أسرة، وأصدقاء وجماعة، وأن يكون ذا تأثير فيها. ولما كان ذا إحساسات جمالية فيجب أن يشبعها عن طريق الفن أو الموسيقى أو التمثيل أو الأدب. بيد أن ما يحتاج إليه أيضا هو شيء ينسق هذه الإشباعات، وعي بأنها امتزجت ببعضها البعض في نمط يفسرها ويرتبها في خطة من الأولويات متلائمة مع الظروف الخارجية ووحدانية الفرد – نمط يجبذه، ولأنه يجبذه يُمكن أن يقال عنه إنه يعبر عن نظرة شاملة شخصية ويوفر إتمامًا شخصيًا، فهذه الإشباعات ليست متعا تحدث "بصورة ما". بل إن كل شخص له قيمة التي يحاول أن يعكسها في سلوكه. وهو يدرك حاجاته ويسعى عن وعي، بدرجة تزيد أو تنقص، إلى إنماء نمط من الحياة يرمي إلى إشباعها. لأنه يعطي أولويات لهذه الإشباعات، وبعبارة أخرى يضفي عليها أهمية متفاوتة، ويعامل بعضها بوصفه "أفضل" من البعض الآخر. فيكون فكرة عن "الخير" ويتصرف وفقا لها: أو، على الأقل، يبدو من طريقة سلوكه أن هناك نمطا متسقًا من القيم، وصحيح أنه قد لا يعترف بذلك دائمًا، بل قد يقول إنه كثيرًا ما يعرف الخير ويفعل الشر، ولكن من الواضح أنه في هذه الحالة يقوم بهذه التفرقة، وبعبارة أخرى، إن الوعي الأخلاقي جزء أساسي من طبيعته.

وقد يقال إن عدم الانساق جزء من طبيعته. فهو يضع لنفسه أهدافًا لا يستطيع تحقيقها. أو قد يعلن بلسانه أهدافًا يدل سلوكه على انه لا يسعى إلى تحقيقها في الواقع. ويفشل في مواءمة نمط قيمه الواعي مع طريق الحياة الذي تثبت له تجربته أن يوفر له أكبر قدر من الإشباع، أو في مواءمة طريقة حياته مع هذا النمط الواعي. وسوء التكيف هذا (Maladjustment) لا شك في أنه حقيقة منتظمة الظهور، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة، بحيث إن الأمر يتطلب معاملتها بوصفها الحالة الطبيعية للأمور. وتفاوتها هو أحد الأمور غير المؤكدة في المادة التي يعالجها علم السياسة.

بيد أن علم السياسة لا يُمكن أن يكتفي بالنظر في واحد فقط منهما دون الآخر. ولعله يكون أسلم أن يستخلص نمط المثل العليا من السلوك من أن يفعل العكس، ولكن لن نفهم أحدهما تماما أو نصححه إلا إذا طابقناه على الآخر. وكثيرًا ما يكون من الأفضل معرفة أهداف المرء عن طريق ما يفعله لا عن طريق ما يقوله عنها، ولكن كثيرًا أيضًا ما لا تفهم تصرفاته إلا على ضوء أهدافه. ولكن، أيًا كان الأمر، فالحقيقة هي أنه يمارس اختيارا ويبني هذا الاختيار عن تفضيلات وقيم ونمط سواء أدرك هو ذلك بوضوح أم لا، وسواء كان فيه تفسير صحيح لسلوكه أم لا، أو كان متسقا مع ذاته أو غير متسق.

ولو لم يكن الأمر كذلك ولم يمارس أي اختيار بناء على حكم على القيم بل استجاب آليا لبيئته، لكان الشيء الضروري الوحيد هو أن تفحص بيئته لنستخلص منها قوانين أو تعميمات – من المؤكد أنه لا يوجد فيها أي مضمون من القيم. ويكون علم السياسة مثل علم الطبيعة، وصفيا و"مضبوطا".

إن ما يربطه بالقيم هو أن سلوك الناس مربوط بالقيم. فلا يُمكن فهم أحدهما دون دراسة الآخر. وهذا هو السبب في صحة القول بأن السياسة تابعة للأخلاق. إذ أن ما يميز الإنسان ويكون جزءًا من طبيعته، كما يكون الوزن جزءا من طبيعة المادة، هو أنه يحكم بين الخير والشر ويهدف إلى التصرف وفقا لهذا الحكم ويجعل من ذلك هدفا له. وهكذا فإن علم السياسة لا يستطيع أن يهرب من هذه الحقيقة. فهو يهتم بما "ينبغي" لأن الإنسان يهتم به، وهو دراسة للإنسان. وعليه أن يأخذ أفكاره عما "ينبغي" كما هي لأنها تؤثر في تصرفاته في المجتمع السياسي، إن لم تحدده، ولا يُمكن تفسير طبيعة المجتمع السياسي نفسه وتصرفاته بمعزل عن تصرفات الإنسان.

وكل ما نعزوه هكذا للإنسان يجب أن نعزوه أيضًا للمجتمع. فالمجتمع أيضا هادف. ولا يعني ذلك أننا نقول إنه في استطاعتنا، أو إننا في حاجة إلى تعيين لحظة بذاتها وضعت فيها أهدافه، أو أنها تجددت في وقت من الأوقات بوساطة تصرف متميز. وصحيح أن بعض المجتمعات كانت أقرب من غيرها إلى صياغة أهدافها كما تصورتها في وقت ما بذاته.

بيد أن إعلانا الاستقلال وحقوق الإنسان ليست أكثر من حوادث تبلور فيها مؤقتا إيمان سياسي في صورة أملتها الظروف المعاصرة. ولكنها بكل تأكيد تشير إلى الهدف الاجتماعي كما انفق عليه في تلك اللحظة وعبر عنه في صورة هي بالضرورة غير كاملة، وقد تكون أيضا عابرة.

بيد أننا لا نعتمد عليها في نسبة الهدف إلى الدولة. ولسنا مضطرين لإثبات أن الدولة إنما خلقت لتحقق شيئا معينا بذاته لكي نستطيع إنكار كونها ظاهرة غير مفهومة تقبل دون تساؤل عن فائدتها أو هدفها. فلا يقلل من كون ذلك الهدف وتلك الفائدة ثابتين بذاتهما أنهما لم يصاغا في عبارات محددة.

ولما كان من الواضح أن الدولة تحرم بعض أغراض أعضائها فإن علاقتها بهم ما يهمنا أمره. فلها هدف تستمده من أهدافهم.

وفي هذه الحدود يبدو أن هناك اتفاقا واسع النطاق. والاختلاف في الغالب يثور حول ما بعد ذلك، حول إمكان اكتشاف مبادئ أو قوانين تحكم ما ينبغي أن تكون أهداف الإنسان، وهل هذا ما يتعلق بالدراسة السياسية. وهل تستطيع هذه الدراسة أن تستخلص من علوم الطبيعة أو البيولوجي أو من الميتافيزيقا أو التاريخ، أو من مزيج منها جميعا، قوانين للكون ينبغي على الإنسان أن يذعن لها؟ وهل من شأنها بحث معيار فوق المُثل العُليا الأخلاقية التي يعتز بها الإنسان وأسمى منها، معيار تختبر على ضوئه هذه المثل، أي "ما يجب" بمثابة معيار لمختلف وجهات النظر في "ما يجب" إن مثل هذه القوانين توحي بهدف وراء هدف الإنسان وأسمى منه. فهي إما تحدد هدف الإنسان بطريقة آلية وفي هذه الحالة لا توجد حرية اختيار ولا مشكلة هناك، ما دام ما هو كائن هو ما يجب أن يكون هو الكائن. أو أنها تكون هدفا هو مثل أعلى والسعي في تحقيقه هو الواجب الأخلاقي للإنسان: وهكذا نحدد الهدف الذي ينبغي على أي مجتمع، بما في ذلك الدولة، أن يجعله هدفه. فإذا كانت مثل هذه القوانين موجودة وما يُمكن اكتشافه فمما لا جدال فيه أنها لابد أن تحدد علم السياسة.

وقد كان هذا في الواقع هو، مثلا، ما ادعاه رد الفعل الكهنوتي بعد الثورة الفرنسية. إذ حدد الهدف البشري وطالب علماء السياسة ببحث أفضل وسيلة لتحقيقه وترجمتها إلى أنظمة سياسية. ولهذا السبب يبدو من العسير إنكار أنه قد فرض عليهم بحث حجج الفلسفات القائلة بوجود هذه القوانين وادعاءاتها أنها اكتشفتها. بيد أن وجهة نظرنا هنا هي أن هذه القضية لم يقم على صحتها دليل وأن الادعاءات ليس فيها ما يؤيدها. وإذا قبلت وجهة النظر هذه فإن علم السياسة لا يعود يتعلق بما "يجب" الذي هو معيار لمختلف وجهات النظر الفردية في "ما يجب"، ويتناول فقط أفكار الناس الأخلاقية بوصفها تفسيرات لسلوكهم وفي علاقاتها بهذا السلوك كما يجده. وبعبارة أخرى أنه يأخذ هذه الأفكار باعتبارها جزءًا من الوقائع التي يعمل فيها. فيصفها كما يجدها ويبحث دلالاتها على ضوء التنظيم السياسي. أي أنه يتناول نتائج العملية.

ولكنه يتعلق بتفسيرها أيضًا، وهذا يعني أنه يحاول اكتشاف كيف تنشأ وتحليل التفسير الذي تعبر عنه. وفي هذه النقطة تقوم النظرية السياسية بأكثر من مجرد الوصف: إنها تقيم. لأنها تبحث في مدى استجابة الأفكار والأنظمة التي تعبر عن هذه الأفكار – للحاجات التي تعد هذه الأفكار– والأنظمة محاولة لإشباعها. ومن ثم فهو يوحي بأحكام عن مدى معقوليتها.

وقد يقارن بعض القواعد المختلفة ليعرف مدى تناسقها واتساقها مع التجربة. ويختبر بعض العادات والترتيبات على ضوء نتائجها. وهكذا قد يتقدم بأسباب تدعو إلى تفضيل مجموعة من الأفكار أو الأنظمة أو الأجهزة على أخرى، ولكن هذه الأسباب تأخذ صورة المناقشة على أساس أنها توصلنا بطريقة أفضل إلى إشباع الحاجات البشرية وتحقيق الأهداف البشرية، لا لأنها أقرب إلى مطابقة مبدأ أول بديئي، مثل الضرورة التطورية أو جدلية التاريخ، فرضته قوة فوق البشر. وبهذه الطريقة يكون "ما يجب" الذي توحي به هو فكرة مشتركة عن "ما يجب"، أي خلاصة لعدة "ما يجب"، تعبر عن محاولة لتفسير التجربة بأكثر ما يُمكن "عقلية"، وليس فكرة عن "ما يجب" فوق التجربة تفرض نتائج بصرف النظر عن التجربة.

وإلى أي حد يتأثر الوضع بذلك الرأي الآخر القائل بأن تبرير السلوك لا يكون على ضوء أفكار تصورها الناس عقليا، ولكن على أساس من العواطف مثل الخوف أو الحسد أو الجشع أو الحب أو الكراهية؟ إن هذا الرأي يقول إن الإنسان كائن تعس لا يهمه سوى المحافظة على ذاته. أو إن الإنسان لا يكون عظيما أبدا بقدر ما يكون عندما يتصرف بوحي انفعالاته. والإجابة عن ذلك هي أنه بينما يبدو أن الإنسان إنما يكون الأفكار التي تؤثر في تصرفاته بوساطة عملية من المستحيل القول بأنها إما عقلية تماما وإما عاطفية تماما، فإنه مع ذلك كلما زاد تأثير العنصر العقلي في الإنسان في توجيه العواطف والانفعالات، أي كلما زاد مدى توجيه النشاط الذهني للقوة العاطفية، زادت فرصة الحياة الطيبة والسعادة، لأنها تكون أكثر تكيفا مع الواقع وتعبيرا عن التحكم الواعي في الظروف.

والآن، إن علم السياسة لابد أن يقبل وهو يقوم بمثل هذه التقديرات، حقيقة أن كثيرا من الناس يشيدون "نظرتهم الشاملة" على الإيمان بمثل ذلك المطلق أو المفهوم الموحي به الذي تناولناه بالنقد هنا باعتبار أنه بلا أساس أو لم يقم عليه دليل. ولا يستطيع علم السياسة إنكار أن النظام الأخلاقي بالنسبة لمثل هؤلاء الناس يقضي بطاعة أوامر هذا المطلق أو المفهوم. بيد أن عالم السياسة لم يحرم بأي حال من الأحوال من التعليق عليه. فقد يشير مثلا إلى أن ادعاءه لم يحظ في الواقع بالقبول العام الذي ينطوي عليه تأكيد نهائيته، وأن موضوع القبول هذا هو ما يهمه في المكان الأول بوصفة عالما سياسيا. لأن تسليمه للمؤمن بمثل هذا المفهوم بحقه والتصرف على هديه وواجبه في أن يفعل ذلك، يلازمه أن غير المؤمن له أيضا الحق في التصرف على هدى عدم إيمانه.

وفي المحل الثاني، يحق له – بل إنه في الواقع واجبه – بوصفه عالمًا سياسيًا أن يبحث عن مدى ما يبدو من إلمام "نظرة شاملة" بعينها بالوقائع وسدها للحاجات الأساسية واتفاقها مع الحياة الاجتماعية، ومدى ما تحظى به من اتساق داخلي وما تؤدي إليه حقيقة من تحقيق الذات. ورغم أنه لا يستطيع ادعاء أن حكمه نهائي بأية صورة، فإن عمله يتعلق بصفة خاصة بفحص عواقب تطبيقه، وباستخلاص النتائج من ذلك عن مدى ما يُمكن أن يتوقع منه من إسهام في النمو العام للسيطرة العقلية على البيئة وفي النشاط المؤدي إلى ذلك،

أو مدى عرقلته لهذا النمو والنشاط. وهو لا يستطيع أن يقول إن "الموعظة فوق الجبل" أو مذهبا من مذاهب التفوق العنصري حسن أو صحيح – وإن كان له بوصفه فيلسوفا أو مؤرخا أن يكون آراء في مثل هذه المسائل– ولكنه يستطيع أن يفحص آثار كل منها على الأفراد والمجتمع، وهو إذ يفعل ذلك سيصدر أحكاما على ضوء أهداف مثل السعادة أو الحياة الطيبة التي يعتنقها الناس قولا أن في سلوكهم.

وهكذا يُمكن القول بأن النظرية السياسية تبدأ من وقائع الوعي الأخلاقي. فالناس في حاجة إلى خطة للتعاون الاجتماعي يستطيعون عن طريقها إشباع حاجاتهم. وهم يطلبون في هذه الخطة نمطا من الأنظمة يعكس أفكارهم الأخلاقية ويجعل في الإمكان قيام طريقة في الحياة تتسق مع هذه الأفكار.

إن ما يجب توافره في هذا النمط لكي يحقق ذلك هو الميدان المباشر لعلم السياسة. فعليه أن يبحث كيف يجب تنظيم الدولة بحيث يصبح مثل هذا الإتمام الأخلاقي في حيز الإمكان.

(ج) حقوق وواجبات

وعلى العكس من ذلك أن بحث الدولة على أنها هيئة ذات سيادة، أو بوصفها تجسيدًا للنظام الأخلاقي الاجتماعي يؤدي – كتأكيد مضاد – إلى الإصرار على تأكيد حقوق لابد، إذا اعتبرت قيودًا على سلطتها، أن تتسم أيضا بطابع مطلق متساو، فالقدرة المطلقة "الطبيعية" تواجه بوساطة حقوق "طبيعية" تحد من استعمال هذه القدرة المطلقة. ومن السهل تفسير هذا الاتجاه تاريخيًا. فالقوة السياسية قد تجمعت بشكل ضخم خلال القرون الأخيرة في نمو الدولة القومية بأجهزتها في الإرغام التي صارت أكثر فعالية بكثير عن ذي قبل. ومن ثم صارت دراسة القوة وتفسيرها وتبريرها وتحديد القيود التي عليها – إن وجدت – أكثر أهمية.

بيد أنها إذا كانت قد نمت فإن الوعي الاجتماعي قد نما، وكذلك أيضًا زاد نمو المعرفة العلمية من إدراك الناس لإمكانيات السيطرة على البيئة. وتحول الفرد من قبوله لفكرة أنه ضحية القوة إلى السعي لأن يصير سيدها وأن يستعملها لأغراضه الخاصة. ونتيجة ذلك أنه عندما وجد صاحب النظرية السياسية الذي تشرب بالإنسانية التحررية أنه في مواجهة عملاق تمادى في تأكيد أهمية الحقوق بوصفها قوة مضادة لإدعاءاته ووسع إلى حد كبير من تعريفه لهذه الحقوق.

ومن ناحية أخرى، إن النظرة إلى الدولة لا باعتبارها عملاقا ولكن بوصفها مجرد اتحاد يهدف إلى تحقيق غايات اتفق عليها هو بمثابة دعوة إلى بحث أساليب وخطط التعاون التي تنظم بوساطتها المجتمعات شئونها، وإلى مناقشتها بوصفها شروطا لعملية التعاون أو عناصر لابد من توافرها في الأنظمة التي يعبر التعاون عن نفسه فيها.

ويمكننا الآن أن ننظر عن كثب أكثر في التزامات المواطن على ضوء محيطها الاجتماعي. فبينما أن التزامه العام هو إنماء مثله الأعلى الأخلاقي الشخصي وتطبيقه فإن ذلك يتضمن الاعتراف بحاجة مماثلة لدى جميع المواطنين الآخرين. ويمكن القول بأن هذا الاعتراف يتضمن ثلاثة التزامات معينة أخرى.

أولها دعم الحياة الطيبة للآخرين باعتبارها الحاجة المقابلة المماثلة لحاجته هو، وذلك عن طريق تشجيع نمو المعرفة لديهم واتساع نطاق التجربة وحرية إصدار الأحكام وتنمية عمليات الفكر العقلية، ومساعدتهم في تحقيق هذا كله. وذلك يعني أنه يجب ألا ينكر عليهم حرية التجريب. وكذلك ألا يحد من تمتعهم بالفرص التي يطالب بها لنفسه. وعليه واجب التسامح نحو الآراء التي ينتهي إليها الآخرون من تجاربهم، رغم أن عليه أيضا أن يسهم بحكمه المبني على المعرفة في الرصيد الذي يستطيعون أن يأخذوا منه دروس تجربة أوسع من تجربتهم. وعليه أيضًا التزام بالتشجيع والإقناع والتحذير، أكثر من أي شيء آخر، بأن يدعم الاستعمال الحر للعقل في تفسير التجربة وفهم الدنيا، وذلك عن طريق الحجة العقلية لا الأمر، أي أن يعلم لا أن يأمر.

والالتزام الثاني ناشئ عن ضرورة تقسيم العمل في كل مجتمع، سواء كان صغيرا مثل الأسرة أو كبيرًا مثل الأمة. وهو المساهمة في إنتاج الوسائل التي يُمكن بوساطتها الحصول على الحياة الطيبة وتقديم الخدمات في إيجاد هذه الوسائل؛ فكما أن الأفكار والمعرفة، والفهم والحكم تهيئ المجهود العقلي الذي تعتمد عليه الحياة الطيبة، فهي

كذلك تعتمد أيضا على الظروف المادية التي هي النتاج الصناعي للعمل والمهارة، والإسهام في هذه الأشياء تبعا لقدرة الفرد وحاجة المجتمع التزام متبادل على جميع أعضاء المجتمع بوصفه عنصرًا ملازمًا لهدفه، لأن هذا الهدف في حاجة إليهم حتى يتحقق. ومن الممكن بطبيعة الحال النظر في تفاصيل التفسيرات العملية المتنوعة التي يُمكن أن يتمخض عنها هذا المبدأ؛ ولكن يكفي في الوقت الحاضر الإشارة إلى أنه موجود.

وثالثًا هناك ما يُمكن أن نطلق عليه الالتزام بإبداء روح التعاون نحو أنظمة المجتمع الذي قبل المواطن أن يكون عضوًا فيه بكل ما يترتب على ذلك من ميزات وفوائد ونقائص. ولما كان التعاون شيئًا مختلفًا عن الإذعان فقد يحدث أحيانًا أن يكون التعبير عنه بالاختلاف القائم على التفكير والذي يهدف إلى التحسين أفضل من القبول الصامت؛ وحيثما تنكر فرصة الاختلاف القائم على التفكير فإن التعاون قد يتضمن تناقضا هو واجب عدم الطاعة، فالمقاومة، سواء الإيجابية أو السلبية، اعتبرها كثير من قادة الفكر السياسي في كل العصور حقا في بعض الظروف؛ بل إنهم اعتبروها التزاما أسمى. وأولئك المواطنون الذين دفعتهم مبادئهم إلى هذه المقاومة، مثل جون نوكس وهامبدن وكرومويل وواشنجتون وغاريبالدي وغاندي، كثيرًا ما حازوا إعجاب الأجيال التالية وعرفانها بالجميل. وواضح أن هناك أيضًا نقطة لابد أن يخضع الطغيان عندها، – وقد سد السبل بحيث لا مخرج آخر – للاحتكام لنفس القوة ذاتها التي خلقها بنفسه. فلو أن هناك من اغتال هتلر لما أدانه سوى قلة من الناس في الوقت الحاضر، بل على العكس كان كثيرون قد اعتبروا هذا العمل جديرا بالثناء بوصفه تحريرا للمجتمع، واعتبروا من قام به أفضل من ساهم في خيره. وهكذا فإن المقاومة أو العنف الموجهين ضد القوى التي تعوق الخير الاجتماعي قد يكونان في بعض الظروف أفضل وسيلة للتعاون في حياة المجتمع.

ولكن في ظروف الديموقراطية الحديثة يسمح لفكرة الاستعداد للتعاون بتطبيقات بناءة أكثر من ذلك بكثير. فالمواطن لا يستطيع أن يتهرب من بعض المشاركة في المسئولية عن الطريقة التي يدار بها مجتمعه. وواضح أن عليه التزاما بأن يفعل كل ما في وسعه لتحسينها. وبينما أن واجبه في طاعة القوانين الوضعية والعرف الاجتماعي يكون أكبر كلما اتفقا مع اقتناعه الشخصي عن الصواب، فإن عليه أن يستغل إلى أقصى حد ممكن الفرص التي تتيحها له الأنظمة السياسية والاجتماعية لتغييرهما إذا لم يتفقا مع هذا الاقتناع. وكلما زادت حريته في هذا المجال ضعف حقه المعنوي في الانشقاق وزادت مسئوليته الشخصية عن النظام السائد. وصحيح أن التزامه بالطاعة لا يُمكن أبدا أن يكون مطلقا أو كاملا. ولكن عندما يكون في شك من الأمر –وخصوصا عندما يكون الموضوع قليل الأهمية – فإن واجب التعاون يقضي عليه بأن يقف إلى جانب المجتمع مدخلا في اعتباره كل أهمية مزايا تجنب قلقلة الطريقة المستقرة لتسيير الأمور ومضار إغضاب الأشخاص وهدم العادات والمخاطرة بالتعرض لشر كبير في سبيل الحصول على خير أقل. ولا يعني هذا القول، كما فعل البعض، بأن على المواطن ألا يثق في تفكيره، بل إن عليه – مع تواضع ادعائه في الوصول إلى أي حكم نهائي ومحاولته دائما لأن يجعل تفكيره شاملا بقدر الإمكان – أن يدافع عن رأيه بعزيمة ضد هجمات اللامعقولية المفتوحة وهجمات الحلول الوسط الأكثر خداعا.

إن تقديسنا لما لا نستطيع فهمه لا يقودنا إلى القداسة والتواضع ولا إلى تفتح العقل علميا، بقدر ما يقودنا إلى قبول ذليل للإساءة وعدم الاستعداد للتفكير في التحسين، بله العمل على التحسين. كما أنه لا يرفع الرجل المحافظ الذي يتحدث عنه مورلي إلى المجد بأمله الضئيل في أن الأمور قد تصير أفضل في يوم من الأيام وهو يرتعش هلعا بجانب اقتناعه الكبير بأنها قد تكون أيضا أسوأ بكثير.

وجنبا إلى جنب مع التزامات المواطن هذه توجد "حقوقه"، أو ما قد يكون من الأفضل أن نطلق عليه واجبات الدولة تجاه أعضائها. ويمكننا أن نتحدث بصفة عامة عن ثلاثة منها. وهي محددة أساسا بوساطة هدف المجتمع نفسه.

وبعبارة أخرى تحكمها نفس الاعتبارات التي تحكم التزامات المواطن: تشجيع الحياة الطيبة ودعمها وتحقيق الذات أو إتمام الشخصية لكل مواطن ولجميع المواطنين.

وصحيح أن هذا لا يعني، كما يقول هوبهاوس، أن أي ذات أو أي نمو للشخصية يعتبر حسنا بدرجة مساوية بصرف النظر عن طبيعته. فليس فيه إنكار لوجود مستويات من التفضيل، رغم أنه يشك في إمكان وجود أي اختبار موضوعي يثبت أن أحدها أفضل من الآخر أكثر من الاختبار الذي يُمكن أن يستمد من واقعة أنه كلما كان التفضيل أكثر عقلية – أي كلما أخذ في الاعتبار نتائج التجربة وكون منها كلًا متسقًا – كان جديرًا باحترام أكثر وكان حقه في المطالبة بالتطبيق أقوى.

ويقوم ذلك على الاعتراف بتفرد التجربة ولا يثق في أي تأكيد بأنه قد اكتشفت أخيرًا أية أولوية موضوعية تنطبق على جميع الحالات مما يُؤدي إلى إقرار نمط من السلوك سليم عمومًا – باعتبار أن عمومية تطبيقه تعتمد على عمومية قبول المفهوم الأخلاقي الذي يتضمنه.

والنقطة الثانية فيما يتعلق بالحقوق هي أنها متماثلة بالنسبة لجميع المواطنين. فلكل مواطن حق مساو قبل المجتمع؛ أو أن واجبات المجتمع موجهة إلى خير الجميع بقدر متساو، ولا يخص أحد بميزة أو فضل، ويكون هذا صحيحًا حتى ولو للسبب السلبي من أن أحدًا لا يستطيع أن يثبت أن له حقًا أقوى في فرصة الحياة الطيبة من أي شخص آخر.

وأكثر ما تستطيع الدولة أن تفعله هو أن تهيئ الفرصة، فهي لا تستطيع أن تضمن استغلالها. بيد أنه يُمكن القول أيضًا بأنه لما كان هدف الدولة هو هدف أعضائها وأن يحدد على هذا الأساس، فإنه لا يُمكن أن يكون هدف بعض أعضائها فقط، كما قد يوحي أي تخصيص. أو أنه لما كانت الحياة الطيبة مرغوبة من الجميع بقدر مساو فليس هناك تبرير لجعلها في متناول شخص ما أكثر من غيره.

ومن ناحية أخرى لا يوجد أي تناقض في هذا الرأي باعترافنا بأن واجب الدولة – كما تحدد هكذا – يتضمن أن هناك وضعين معينين يبرر أي منهما تنوع العون الاجتماعي لتيسير الحياة الطيبة. والأول منهما هو ثبوت تنوع الحاجة والقابلية. وثانيهما هو تنوع القدرة على المساهمة بالخدمات.

والنقطة الثالثة في واجبات الدولة هي أن حقوق الفرد أو الواجبات الاجتماعية ترى بهذه الطريقة بوصفها اعترافا بالعلاقات السليمة في المجتمع. فهي طريقة للتعبير عن الظروف التي يبدو فيها أن احتمال تحقيق المجتمع لهدفه أكثر ما يكون.

وبهذه الصورة هي جزء من التكوين الفطري للمجتمع وتكون "طبيعية" بهذا المعنى لا "طبيعية" بمعنى أنها حقوق للإنسان ضد المجتمع. فلا هي من خلق الإنسان ولا هي من خلق المجتمع، ولكنها شروط عملية من التعاون تتحقق عن طريقها أهداف الاثنين.

ولنا إذن أن نأخذ بثلاثة فروض في مثل هذه المحاولة في بحث المفهومات الأخلاقية من ناحية أثرها في النظرية السياسية. الأول هو المساواة، فالإنسان بكونه غاية في ذاته، فإن خيره هو الهدف النهائي الذي يجب على المجتمع أن يعمل على تحقيقه؛ وليس الإنسان حق أكثر من الآخر في المطالبة بالأولوية لخيره.

والثاني هو التزام من جانب كل مواطن تجاه مثله الأعلى الشخصي؛ لأن مثله الأعلى الشخصي يمثل حكمه في تلك الطريقة من الحياة التي يعدها طيبة في مجموعها، والتي يرغب فيها بناء على ذلك، والتي يعتبر مطالبها ملزمة له. والثالث أن إشباع الذات يأتي عن طريق القيام بمثل هذه الالتزامات. وليس ذلك فقط لأن المثل العليا "متصلة بالحاجات البشرية الأساسية وتنبثق منها"[1]، بل أيضا لأن ما يبرر المثل الأعلى الأخلاقي الشخصي هو أنه رسم ليشبع حاجات تعيها الذات.

---

(1) جينسبرج "الحاجات الأساسية والمثل العليا الأخلاقية" ص 198 محاضر جمعية أرسطو 8– 1949.

والواقع أنه على الرغم من أن هذا المثل الأعلى قد "يجنح إلى تعديلها والسيطرة عليها"، بل وكثيرًا ما يفعل ذلك، في عملية إشباعها، فإنه إذا لم يفلح في إشباع هذه الحاجات فلابد من تعديله. أو، بعبارة أخرى، لما كان المثل الأعلى الأخلاقي الشخصي "هو العنصر الموضوعي المقابل للذات الذي يكون، بوصفه وعيًا ذاتيًا، وحدة... فإن تحقيق ألوان الخير، التي يتكون منها في علاقاتها المتبادلة المثل الأعلى الأخلاقي، يتضمن تحقيق الذات"[1].

أو أيضًا "إن الفرد إذ يفعل ما يعتقد أن مثله الأعلى يتطلبه يصل دائما إلى تحقيق شخصيته الأخلاقية والتعبير عنها.. فبينما قد لا تتحقق الأهداف الفعلية التي يسعى إليها الفرد، فإن خيره الأكبر، التعبير عن شخصيته الأخلاقية وإنما شخصيته، تتحقق دائما في السعي"[2].

(1) ماكبيث "تجارب في العيش" (1952) ص 418.

(2) نفس المرجع ص 48.

(د) الحقوق بوصفها عناصر في الهدف الاجتماعي

وبجانب هذه الاعتبارات العامة، يُمكن بحث الحقوق بوصفها مطالب بذاتها أصبحت جزءًا من المناقشات السياسية خلال القرون الأخيرة. فماذا يُمكن قوله عن حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية، التي ظلت أمدًا طويلًا عبارات مألوفة في التفكير السياسي الانجليزي الأمريكي بحيث أصبح يبدو أنها تبوأت مركز البديهيات السياسية؟

واضح أن الحياة شرط أساسي لكل شيء آخر بحيث إن أول سؤال هو هل من الممكن أن يوجد في أي وقت من الأوقات تبرير لإنكار الحق فيها. بمعنى من المعاني، لا يوجد؛ لأن إنكاره يقضي على كل احتمال في تحقيق الهدف من المجتمع، على الأقل فيما يتصل بالشخص الذي يتعلق به الأمر، بل إن هذا الإنكار يعني بدلا من ذلك نبذ هذا الهدف بصورة نهائية. ولهذا السبب من العسير أن نرى كيف يُمكن تبريره بما يتفق والفروض الأساسية للاتحاد السياسي نفسه.

وكل ما يُمكن أن يقال في هذا الصدد أنه قد يكون في بعض الأحيان وسيلة ضرورية من الناحية العملية للحيلولة دون وقوع شر أكبر، مثل ضياع أرواح أخرى أو فرصة أكبر في تحقيق الحياة الطيبة. أي أنه حق لا يقيده سوى الحاجة إلى الدفاع عن الظروف التي تعتمد عليها الحياة الطيبة للجميع. فالدولة عليها واجب أول أن تلبي هذه الحاجة. وهذا يعني أولًا أنها يجب ألا تلجأ إلى التضحية بالحياة إلا باعتبارها حلا أخيرًا بعد أن تكون قد استنفدت كل الوسائل الأخرى في القيام بهذه المهمة. ويعني ثانيًا أن عليها واجب تنظيم الدفاع عن المجتمع. وكما أن الفرد لا يستطيع إنكار التزامه بأن يفعل الصواب كما يراه تحت تهديد العنف، فكذلك على المجتمع أن يراعي هذا الالتزام، فعندما تتعرض طريقة الحياة التي ترى أنها طيبة وعندما تتعرض حريتها في تطبيقها لخطر التهديد بالعنف، فعليها أن تنظم القوة لمقاومة التهديد.

وما يترتب على ذلك من ضياع في الحياة يكون شرًا، ولكنه قد يكون شرًا مما لا يُمكن تجنبه، وكل ما يُمكن أن يفعل بشأنه هو التأكد من أن يظل عند أدنى حد مُمكن.

وعندما نتحول إلى العنصر الثاني في الثلاثي السابق وهو الحرية، نواجه نوعًا آخر من الصعوبات، تلك هي صعوبة التعريف. فما الذي نعنيه بالحرية؟ إن العقبة في الإصرار على الحرية بوصفها غاية تنشأ أولا من واقعة أنها أساسًا فكرة سلبية –تعني عدم وجود قيود – وهناك اعتراضات عملية على فكرة طلب شيء سلبي. وتكمن العقبة الثانية، وهي عقبة أكبر حتى من سابقتها، في غموضها البالغ. والغموض قد يدعم استعمالها كشعار معركة، حيث إن كلا يستطيع الادعاء بأنها خالية من القيود التي يرى من مصلحته القول بعدم وجودها.

بيد أنه لابد من أن تكون أدق بكثير حتى يُمكن استخدامها مقياسا في السياسة العملية؛ وعملية جعلها أكثر دقة تفتح الطريق لأنواع عديدة من الخلاف مما لا يُمكن تجنبه.

وهكذا فإن أول نقطة في أية مناقشة لحق الحرية هي أن نكون واضحين فيما يتعلق بالطريقة التي نستعمل بها اللفظ. إن تناولها – بوصفها عدم وجود قيود – سلبي، ولكن له ميزة أنه أقرب إلى الاستعمال اليومي. ومحاولات تعريفه بصورة إيجابية، مثل أنها تعني طاعة القوانين أو أنواعا معينة من القانون، لا تؤدي إلا إلى البلبلة لأنها في النهاية تجعل الحرية معادلة للتقيد. والقول بأن شخصا أرغم على أن يكون حرا بينما هو في الواقع قد منع من فعل شيء يريده، أو أرغم على فعل ما يريده المجتمع، يضفي على اللفظ مضمونا غريبا عنه ويوسعه بحيث يعني أشياء ينبغي أن يوجد لها ألفاظ أخرى.

وتناول الحرية بوصفها مفهومًا مجردًا ذا معنى مطلق يُمكن تفسيره تاريخيا على أساس أنه يسد الحاجة إلى أداة، تقف في وجهه ادعاءات السلطة المطلقة للدولة. فهي مجرد عائق في الوقت الذي يعتبر فيه المجتمع السياسي محاولة في التعاون؛ لأن ما يتطلبه الأمر عندئذ ليس بحث الحرية بطريقة غامضة عامة، ولكن بحثها على ضوء ألوان محددة من النشاط العملي، مثل الحرية في التفكير والحرية في القول وفي الاجتماع وفي الحركة وفي الاتحاد وفي العمل وفي التربية وفي الحصول على مورد اقتصادي للعيش، وهكذا. وبهذه الطريقة يضفي عليها مضمونا إيجابيا.

هذا بالإضافة إلى أنه يُمكن النظر إليها بوصفها تقابل واجبات على الدولة أن تنظم الظروف المواتية لتحقيق الأهداف التي توجد من أجلها. فالحريات الضرورية هي الوسائل الضرورية للحياة الطيبة.

وواضح أن المفكرين ممن ينتمون إلى التقليد التحرري فهموا الحرية على هذا الأساس بصفة عامة، على الأقل من ميل إلى لاسكي. فقد كان رأي ميل في جوهره أنه يجب أن يكون هناك أكبر قدر ممكن من حرية التجربة ومن الحرية لكل عملية يتعلم بها المرء من تجربته ومن تجربة الآخرين. وذهب لاسكي دائما إلى افتراض أن الإنسان في سعيه وراء السعادة يبلغها بأن يتبع تعاليم تجربته "المنفردة".

وقد فكر البعض في الحرية بوصفها ضرورية لبلوغ السعادة بمعنى، أن طبقة محرومة من الوصول إلى القوة إنما تنكر عليها شروط السعادة؛ لأن الجماعة الممتازة تجنح إلى معادلة الخير الاجتماعي بخيرها هي.

بيد أن هذا لا يطابق الدفاع عن الحرية بالمعنى الذي ذكره ميل لأنه حتى لو لم يكن الأمر كذلك واستعملت الجماعة الممتازة القوة بطريقة غير أنانية في سبيل دعم الخير الاجتماعي –كما قد يُمكن للبعض القول بأنه قد حدث في بعض الحالات – فإنها مع ذلك لا تكون قد خلقت أكبر قدر من تحقيق الذات؛ لأن تحقيق الذات، كما قلعنا، لا يتكون من إشباع قائمة من الرغبات.

إن الحرية، كما تصورها أنظمة الحكم الانتخابي الحر، ضرورية للسعادة، لا لأنها وسيلة تضمن إدراك الدولة لحاجات مواطنيها بالأولوية التي يحسون بها فحسب، بل أيضا لأنها شرط إضفاء معنى وهدف على النشاط وهو الأمر الذي يعد في ذاته شرطا ما من شروط تحقيق الذات لأنه كلما زاد مقدار الحرية في التجربة وفي التأمل فيها، مما يؤدي إلى حياة متفقة مع هذا التأمل، زادت إمكانيات تحقيق الذات والسعادة؛ لأن التصرف الذي تمليه إرادة الشخص هو وحده الذي يستطيع أن يسهم في تحقيق الذات.

وإذا لم تتفق تجربة نتائجه مع ما كان الشخص يتوقعه تكون نتيجة ذلك تغيير الفكر والإرادة، بيد أنه إذا لم ينبثق هذا التكيف من التجربة أو من القبول الإيجابي، بوساطة العقل، لدروس تجارب الآخرين، وهو التجربة غير المباشرة فإنه لا يُمكن أن يؤدي إلى تعديل الإرادة تعديلا حقيقيًا. وأي تصرف لا يكون نتيجة مثل هذا التعديل، لا يُمكن إلا أن يكون تحت تأثير إرغام خارجي إضافي وليس له معنى لنمو الذات. والحرية ليست ضرورية لتحقيق الذات فحسب بل إن جزءا من الثمن الذي يدفعه المرء في سبيلها هو ارتكاب الأخطاء.

إن الحرية. في إصدار حكم خطأ – خطأ في أن التنبؤ بعواقبه لم يكن سليمًا – هو الشرط الذي يجب توافره بداءة للقدرة على إصدار حكم صائب. والسلطة بمحاولتها أن تمنع ما تعتبره، إن خطأ أو صوابًا، مؤديًا إلى إصدار حكم خطأ، قد تحول دون بلوغ حكم عقلي وتثبط إصدار أي حكم على الإطلاق، وبذلك تعوق نمو النظام الأخلاقي. بينما ينبغي عليها بدلا من ذلك أن تعمل إيجابيا على دعم ذلك بتشجيع حرية الفكر والتجربة وتجميع المعرفة وفرص التعلم منها في رصيد مشترك، وليس هناك ما يبرر الحيلولة دون التعلم من التجربة إلا إذا كان واضحا أنه غير ممكن، كأن تكون مثلا النتيجة تعريض الحياة للخطر.

بيد أن السلطة تمنع عندئذ لنفس السبب الذي من أجله تشجع وتساعد، أي على أساس مبدأ أن تحقيق الذات هو الهدف الذي تخدمه.

وما الرأي في حالة ما إذا قاد الاختيار الحر الإنسان إلى نبذ الحرية قائلا إنه يفضل أن يسلم ضميره لرعاية الكنيسة أو الدولة، وإنه يريد أن يقيد، وأن يؤمر بما يجب أن يفعله، وأن عنده ثقة في الآخرين أكثر من ثقته في نفسه؟ واضح أنه لا يُمكن القول عندئذ إن السلطة تزيد من مقدار السعادة بأن تنكر عليه حريته في أن يكون تابعا وأن يقلد وأن يحرم على نفسه الحكم وأن يطيع؛ لأن ذلك هو ما يريد أن يفعله ويجب علينا أن نقبل منه قوله إنه يجد سعادته في هذا التسليم.

بيد أننا هنا أيضًا نستطيع أن نقول إن السلطة عليها أن تتدخل عند النقطة التي يكون فيها تسليمه في حريته كاملا بحيث يقضي على احتمال استعادتها أبدًا؛ فللسلطة أن تسمح له بالتنازل عن حقه في الحكم على الأشياء وذلك على أساس مبدأ أن تحقيق الذات هو الغرض الذي تخدمه، ولكنها يجب بناء على نفس المبدأ أن تضمن أن يكون في مركز يسمح له باستعادته وأن المادة التي تشجعه على هذه الاستعادة لا تنقصه.

والاعتبارات التي تنطبق على مناقشة حق الملكية مشابهة جدا لتلك التي تنطبق على مناقشة حق الحرية. والواقع أن السبب في إضفاء تمييز خاص على حق الملكية تاريخي أكثر منه منطقيًا. لأنه يعني الحرية في الامتلاك بقصد الاستعمال المباشر أو الامتلاك والاحتفاظ بقصد الاستعمال في المستقبل، وبالتالي يسير جنبا إلى جنب مع حقوق الحصول على ما يقوم بالأود أو المأوى أو التربية أو أشياء أخرى مماثلة مما هو ضروري للمحافظة على الحياة.

بيد أنها تتطلب اهتماما خاصا لأنها قد تفسر تفسيرات متباينة تماما. فواضح أن لدى الإنسان حاجة أساسية في امتلاك أشياء بذاتها – مثل الطعام. وكما أشار "لوك" لابد أن الطعام أصبح ملكه في لحظة من اللحظات، سواء أكان عند هضمه أو كان عند تسويته أم كان عند انتقائه.

وواضح أيضا أن للإنسان حاجة أساسية في أشياء تخصه مثل الملابس والأثاث وما يزين به نفسه وبيته وأدوات مهنته ووسائل راحته وثقافته وتسليته. وهو في حاجة أيضًا إلى الأمن من ذلك النوع الذي يجلبه توفير أو تخزين وسائل الإشباع المستقبل. ولا توجد مشاكل اجتماعية جدية يثيرها السماح له بإشباع مثل هذه الحاجات؛ وبالتالي فإن ملكية مثل هذه الأشياء مما يُمكن السماح به في حدود المعقول.

وفي الطرف الآخر من السلم يوجد مبدأ امتلاك الأشخاص. وليس هناك في الوقت الحاضر من يدافع عن نظام الرق رغم أنه اعتبر، حتى إلى عهد قريب نسبيا في أمم متمدينة، إنه تجسيد مسموح به لحق الملكية. ولكنه لما كان نقيض تحقيق الذات فإنه ما من مجتمع – يدرك أن هذا هو هدفه – يستطيع أن يسمح به. وتأتي صور الملكية الأخرى في نقطة ما بين هذين الطرفين. فملكية منزل وقطعة من الأرض حوله قمينة بأن تدخل على الإنسان متعة مستمرة وتشبع فيه حاجة يحس بها الكثيرون. ونفس الشيء قد يكون صحيحا عن مشروع ما مثل مصنع أو أرض زراعية أو محل تجاري أو منجم فحم. وفي كلتا الحالتين قد تكون الملكية مما يشجع إحساسا بالمسئولية الشخصية تقود إلى مجهود خلاق وفائدة اجتماعية. بيد أن ذلك قد يعني أيضًا أن شخصا واحدا أو بضعة أشخاص يستطيعون ممارسة تحكم في حياة آخرين بسيطرتهم على الوسائل الضرورية لهم لكي يتمكنوا من الإنتاج.

وهكذا نرى أن الملكية اصطلاح مثل الحرية ذو معنى واسع بحيث لا يُمكن أن نفيد من بحثه بطريقة عامة. فهي قد تأخذ بعض صور واضح أنها مما يسمح به، وصور أخرى واضح أنها مما لا يُمكن أن يسمح به. ومن ثم لا يُمكن أن تكون هناك جدوى من مناقشتها إلا إذا أخذت معنى محددا مثل الملكية في الملابس أو في مناجم الفحم أو الملكية في المنزل الذي يعيش فيه المرء أو في المنازل التي يعيش فيها الآخرون. وهي بوصفها حقا ليست مطلقة بل نسبية إلى مساهمتها في هدف المجتمع. ولا يُمكن رسم حدودها إلا تجريبيًا.

وواضح أن كل ملكية إضافية تمثل بالنسبة لصاحبها قدرا أكبر من حرية التعبير عن الذات وقدرا أكبر من السيطرة على البيئة بينما قد تكون حرمانا بالنسبة للآخرين. إن امتلاك المرء للمنزل. الذي يسكنه يتيح له فرصة إشباع من نوع آخر مباشر ومستمر أكثر من امتلاكه لمنازل يسكنها أشخاص آخرون. إن السعادة قد تستمد من إحساس بالأمن والدوام وكذلك من معرفة أنها قد تعطي أو تمنح لشخص عبر هو أيضًا عن شخصيته أو عبرت عن شخصيتها، في خلقهما أو في تهذيبهما.

وإلى جانب ذلك قد تكون هناك ميزة اجتماعية في تشجيع العناية التي تدعمها مثل هذه الملكية. ولكن بينما أنه من الواضح أن الحصول على ملكية أشياء معينة قد يكون وسيلة أساسية في إتمام شخصية الفرد، فإن هناك أشياء أخرى قد تعرقل الملكية الخاصة فيها مثل هذا الإتمام بسبب درجة القوة التي تتضمنها على الحياة اليومية للآخرين، فالملكية الجماعية في مشروع صناعي كبير تخلق، بقدر ما تدعم السيطرة التعاونية بوساطة أولئك الذين يعملون فيه، بما لا أوسع لتوجيههم الواعي لنشاطهم.

هذا بالإضافة إلى أن المشروع قد يكون من الأهمية بالنسبة لحياة المجتمع بحيث إن الأمر يتطلب أن يحدد المجتمع ككل طريقة عمله. وبالتالي. قد تكون هناك حجة قوية لوضع حد على حق الملكية الخاصة لصالح الملكية العامة. بيد أن الهدف الاجتماعي من سيطرة، واعية ومباشرة، إلى أقصى حد على ظروف الحياة وطريقتها يظل الاختبار النهائي.

وطبيعي أن يقودنا بحث حق الملكية إلى ما يُمكن أن نسميه الحق في الخدمات الاجتماعية. فالإنسان في حاجة إلى أن يضمن له أوده ورعايته إذا تعرض للتعطل أو المرض أو تقدم به السن بحيث يصبح غير قادر على كسب عيشه، وإحدى طرق مواجهة مثل هذه الحاجات هي عن طريق خطة من الملكية الخاصة يقصد بها توفير المدخرات الفردية والتأمين التنافسي وتجميع رأس مال مملوك ملكية خاصة. وطريقة أخرى تتم بوساطة توفير خدمات الرفاهية. وكفاية كل من الطريقتين في سد الحاجات يُمكن الحكم عليها بوساطة النتائج.

والواقع أن كلا من الطريقتين تثبت أن الاعتراف بهذا الحق شرط من شروط عمليات التعاون الاجتماعي، والخاصة الثانية إذ تثبت ذلك بوضوح وبصورة مباشرة أكثر من الأولى بكثير. ولكن لما كانت هذه الحاجات واضحة، فإن المدافعين عن الخطة الأولى عليهم دائمًا أن يقيموا الحجة على أنها تشبعها. والحقيقة أنه لما كانت هذه الحاجات أساسية فإن الجهاز الاجتماعي الذي قصد به مواجهتها يعد جزءًا أساسيًا من خطة التعاون التي تمثلها الدولة.

وبالمثل، إن حق التربية هو طريق أخرى في التعبير عن الواجب المفهوم ضمنا أن تقوم به الدولة من توفير الفرص التربوية لكل مواطن. وهو مثل الإعالة في المرض والشيخوخة يعد عنصرًا مصاحبا بالضرورة لتعريف الهدف؛ أي توفير ظروف الحياة الطيبة للجميع، الذي قدمناه بوصفه الهدف من الدولة.

ولما كانت التربية جزءًا جوهريًا وواضحًا من هذه الظروف، فليس هناك مجال للشك في الحق نفسه، رغم أنه قد تكون هناك عدة تنوعات في الأساليب الممكنة لمواجهته. ولا يُمكن أن نصدر حكما نهائيا على هذه الأساليب على أساس من المبادئ، ولكن يُمكن الإجابة تجريبيا على ضوء الكفاية العملية.

بيد أن الكفاية العملية نفسها لابد أن يحكم عليها على أساس معيار الفرض الاجتماعي ذاته: أي أنه يجب أن نسأل فيما يتعلق بشأنها عن مدى مساعدتها وتشجيعها للتقييم العقلي ببيان علاقته بالتجربة وتطبيقها في السلوك القائم على الذكاء.

والواقع أننا هنا قريبون جدًا من صميم المذهب؛ لأن الهدف الذي يستخدم الناس الدولة في تحقيقه لابد أن يكون أيضًا هدفهم في تعليم الطفل. فالحياة الطيبة التي هي هدف الدولة يجب أن تكون هدف التربية أيضًا.

وعندما كان الاعتقاد سائدا أنها تعتمد على قبول نظام يقوم على الوحي وتفرضه سلطة، كانت الوظيفة الأولى للتربية أن تعلم العقيدة الدوجماسية وتفرضها وأن تغرس ما يتفق معها من عادات عقلية وسلوكية. فالخضوع للحقيقة المقررة كان غايتها والنظام وسيلتها.

ولأن هذا ما زال في الواقع هو وجهة النظر السائدة على نطاق واسع بوصفه أساس الحياة الطيبة، وإن كان أقل كثيراً مما كان في العهد الفيكتوري، فإن الكثير من أهداف التربية وأساليبها ما زالت تتبع نفس النمط. بيد أنه من الواضح أنه غير ملائم. ونتيجته الفصل بين ما يدور داخل جدران المدرسة والحياة خارجها. فالمعرفة هكذا لا علاقة لها بفهم العالم بوصفه بيئة حية؛ واكتسابها يصبح رقابة متينة لا إشباع فيها إلا بالهروب إلى الواقع. ويفقد التعلم ما في الإحساس باكتساب القوة من إغراء، ويتحول النشاط الذهني بدلًا من ذلك إلى تعاسة يحاول المرء أن يتجنبها.

وهكذا ينشأ تعارض طبيعي بين السلوك داخل المدرسة وخارجها. وهذا هو الانفعال بين حجرة الدراسة، بنظامها الجامد المزعج، والملعب حيث كل شيء في (هرجلة) وضجيج وفوضى يجد فيها كما –في المثل الذي ذكره ليونارد وولف[1] متنفسا لا ضابط له لنزعات دقيقة غير موجهة إلى أية غاية ويتصرف دون أية محاولة في تنسيق تصرفاته بصورة معقولة.

بيد أن هذا الانفصال هو إنكار كامل لوظيفة التربية الأولى من مواجهة الحاجة إلى الفهم المنظم وتنمية أجهزة السلوك القائم على الذكاء – وهي وظيفة لا يُمكن تحقيقها إلا عن طريق المنهج الأكثر صعوبة، وإن كان من المحتمل أنه الأسلوب الأكثر سلاسة في المدى الطويل، من ربط ما يعلم باهتمامات الطفل نفسه وتفسير المسائل على ضوء تجربته، وهكذا يُمكن تجنب هذا الانفصال.

([1]) انظر مثلا مناقشته للتربية في مبادئ السياسة.

وقد يكون هذا فعلا هو الأسلوب الأكثر سلاسة لأنه لما كان يمثل ما يريد الطفل نفسه أن يعمله، فإنه سيضمن تعاونه الإيجابي بصورة أسهل. وأيًا كان الأمر، فإن هذا المنهج هو ما يتفق مع الهدف الاجتماعي كما عرفناه هنا.

ونظام الحكم القائم على السلطة المطلقة خطأ لأنه يقوم على فهم خاطئ للطبيعة البشرية. فهو يفرض سلفا أنها شريرة – مُنذ طرد آدم من الجنة – ومن ثم يجب تطهيرها وكرهها وكبتها بالقوة: والحقيقة أن التعليم عن طريق الحب والصبر أفضل منه عن طريق القوة والخوف، أو لعل الطريقة الأولى هي الطريقة الوحيدة للتعليم على الإطلاق. فالفكرة الأساسية أنها تعلم القبول – لمبادئ السلوك مثلًا – بوصفه عملا حرا يقوم به الذكاء، وهكذا يضمنها في نشاطه الذهني.

وهذا التضمين هو أفضل وسيلة إذ يُمكن بوساطتها رؤية أن هذه المبادئ معقولة على أساس الحكم على نتائج مجربة، وهذا هو أكثر الاختبارات دواما. بيد أنه من الصحيح أيضا أن القبول قد يمنح لأنه يجلب إشباع الحاجة إلى الاستحسان حيث يكون الاستحسان مطلوبًا ومرغوبًا فيه.

والنتيجة إذن هي أن التربية يجب أن تهدف إلى قيادة الطفل إلى أن يضمن طواعية وقائع تجربته وأن يتعلم كيف يشيد تقييما قائمًا على الذكاء بأن يخضعها للتكامل العقلي. وهو يفعل ذلك عندما يشيد من تجربته هو المباشرة، وإن كانت الخطوة الأولى هي أن يتبع مختارًا مثل شخص آخر يحترمه ولديه معرفة أوسع نطاقا منه. وهو يفعل ذلك عندما يتصرف تصرفا ما – أو يمتنع عن تصرف ما – لأنه سيكون سببا في متعة – أو ألم – شخص يحبه. ولكنه عندما يمتنع لأنه تلقى أمرًا بذلك أو لأنه يريد أن يتجنب ألم العقاب فإن ذلك يكون شيئا مختلفًا تمام الاختلاف: فهو في هذه الحالة لم يضمن هذا التصرف في نمط الحسن الخاص به؛ فإن ما ضمنه عندئذ هو الخوف من العقاب أو الحاجة إلى الخضوع لإرادة الآخرين؛ وهكذا لا يتعلم شيئا إلا التنازل عن مسئوليته الشخصية في تكوين نمط من الخير وعندئذ يكون الهدف الأساسي للتربية قد قضى عليه وأصبحت عملياتها هدامة.

(هـ) الدراسات السياسية

ويمكننا أن نعتبر أن دراسات السياسة تتم إذن على مستويين – مستوى الغايات ومستوى الوسائل. والأول ينتمي إلى الحاجات الأساسية ويمكن تقسيمه إلى جثماني وعقلي واجتماعي. وتنبثق الحاجة إلى الإشباعات الجثمانية ووسائل الراحة من حقائق التكوين الجسدي وما يتطلبه للبقاء في صحة جيدة.

ولو كان الإنسان مجرد حيوان لكان من الممكن أن نقف عند هذا الحد. ولكنه يتميز بالنشاط الذهني، ويحاول أن يفهم العالم حوله، ويكون في مغامرته الذهنية هذه معتقدات عن طبيعة العالم، أفكارًا عن الخير والشر، وهدفًا يعبر عنه عن طريق التطبيق القائم على الذكاء للوسائل بقصد تحقيق غايات. ومن ثم إذا كانت الفئة الثانية من الحاجات تتصل بالنشاط الذهني، فإنها من أجل ما يُمكن أن نسميه النمو الذاتي أو تحقيق الذات وتتضمن مفهوم "الحياة الطيبة" والفئة الثالثة هي الحاجات الاجتماعية، الحاجة إلى أشخاص آخرين، وإلى منح العطف وتلقيه، وإلى الاستحسان والخدمة المتبادلة والإحساس بالانتماء وإلى المشاركة الفعالة في حياة الجماعة.

وعلى هذا المستوى تتعلق السياسة إذن باكتشاف أوجه الانتظام في الغايات والحاجات التي تنبثق منها هذه الغايات. وهذه الحاجات مشتركة بين الجميع، على الأقل في طابعها العام: فهي لدى جميع الناس.

بيد أن الناس لديهم هذه الحاجات بصورة مختلفة، ويعلقون أهمية خاصة على عناصر مختلفة فيها؛ فهناك تنوع كبير في تفسير الحاجات وأساليب إشباعها.

بيد أن هناك كثيرًا من أوجه الانتظام المهمة تظهر في عملية التفسير؛ فأولا، لما كان التفسير يقوم على التجربة الفردية، فإنه كلما زاد التشابه بين تجارب الأشخاص المختلفين زاد احتمال التشابه في التفسير بينهم.

وثانيًا، إن التفسير هو العملية التي يخضع فيها الناس التجربة للعقل لكي يفسروها أولا ثم يسيطروا عليها أو يشكلوها بحيث تخدم أغراضهم، وإدراك الناس أن العقل هو الأداة التي لابد لهم من أن يستعملوها إذا أرادوا بلوغ غاياتهم، أمر صحيح ينطبق على الرجل البدائي كما ينطبق على رجل القرن العشرين. وعندما يمارس الأول الزهد أو ينغمس في الخلاعة بقصد العمل على سرعة نمو محصولاته، أو عندما ينثر الماء رذاذا بقصد استنزال المطر أو يستشير الطوالع أو الكهان قبل أن يشرع في عمل من أعمال السياسة، فإنه يستعمل قدراته العقلية في تفسير العالم حوله ويطبق هذا التفسير في تحقيق أهدافه. والعملية عقلية في أنها محاولة لتكوين نمط منظم من العلاقات السببية بين الظواهر واستعمال ذلك بقصد تحقيق هدف. وكون التفسير يبدو لنا الآن خطأ واستخدامه ضياعا للمجهود، لا يغير من الأمر شيئًا. وهكذا فإن لدينا في استخدام العقل بهذه الطريقة انتظاما آخر.

وطبيعي أنه كلما كان التفكير من نوع أفضل وكان التفسير الذي ينتهي إليه أصوب زادت احتمالات النجاح العملي، فإن فهم كيمياء التربة وإحلال ذلك محل معتقدات كاذبة نسميها في الوقت الحاضر سحرًا، يؤدي إلى زيادة إمكان السيطرة على الطبيعة. ومعرفة الحد الذي يُؤدي فيه الانغماس إلى إضعاف الحيوية بدلًا من جعله أغنى. يجعل في الإمكان تكون نمط من السلوك أكثر إشباعا من ذلك الذي يتكون على أساس التقاليد والمحرمات. واكتشاف استجابة الآخرين لنوع بذاته من التصرفات يوسع نطاق التعاون. والقيم التي تبنى على فهم أكمل للتجربة تنتج إتماما أكثر من تلك التي تقوم على الكتب والتحيز الجامد. والعقل نفسه أداة غير كاملة، ويجب الاعتراف بأنه كذلك، ولكنه الأداة الوحيدة.

إن التاريخ والنشاط الاجتماعي الجاري يوفر أن لنا مادة يُمكن أن نستخلص منها في الواقع أنواعًا من الانتظام مستمدة من التشابه في الحاجات والتجربة وفي الأفكار التي تترتب عليها.

ومثل هذا الفحص لأغراض الدولة والطريقة التي تنمو بها وتتكون يهيئ أساسًا للدراسات السياسية في مستواها الثاني، وهو عملية التعاون وشروطها في الجماعات أو الاتحادات مثل الدولة. وليس هناك ما يدعو إلى ألا يكون هذا القسم من علم السياسة – الذي يتناول تحليل أنظمة الحكم وطريقة عملها والعلاقات السياسية للمواطنين – قائمًا بذاته؛ ولكن دراسة الأهداف التي تسير معه جنبًا إلى جنب تساعده كما أنه يضيء لها السبيل، والواقع أن كلا منهما عرضة لأن يخسر شيئًا إذا تناولناه في عزلة عن الآخر.

ويتعلق علم السياسة في المستوى الثاني بطريقة عمل الأنظمة التي ينظم فيها التعاون. فيفحص الظروف التي تعمل فيها مثل هذه الترتيبات. ويسعى إلى تفسير الصور التي تأخذها وأن يختبر كفايتها في تحقيق النتائج. ويحاول أن يكتشف علاقات سببية بداخلها تؤدي إلى أوجه انتظام أو إلى تبرير تعميمات. فهي تهدف أساسًا، مثلا، إلى معرفة الظروف التي تجعل الناس يطيعون اختيارا. وبذلك ينشأ نظام سياسي، أو تجعلهم يرفضون الطاعة، وبذلك يجلبون الثورة.

ويسمى هذا القسم الأساسي من الموضوع أحيانًا بمشكلة القيادة. بيد أن موضوع العلاقة بين القائد والتابع ليس سوى طريقة في التعبير عن موضوع طاعة الرعية للحاكم.

ولما كان الناس يسعون إلى تطبيق أنماط معتقداتهم في نشاطهم، فإن نوع القيادة ينبغي أن يعبر عن المعتقدات الكامنة في الناس بطريقة توحدهم خلف وجهة نظر مشتركة كي يعملوا بطريقة موحدة. فهي إقناع واقتناع وتوحيد للهدف. وهي تبين وسيلة النجاح أيضًا. بل الواقع أنها تعطي إدراكا أوضح للمعتقد وتحوله إلى هدف عملي بوساطة عملية تبيان الوسيلة نفسها. والخطر الذي ينبغي تجنبه في مثل هذا التأكد لنوع القيادة ينصب تماما على عنصر القيادة ذاته.

والواقع أن هذا رد فعل حديث للمغالاة في تأكيد عنصر الرضا الذي يُمكن رؤيته في التحليل السابق. والاثنان مهمان حقيقة. فالقائد لا يستطيع أن يقود إذا كان التابع لا يريد أن يتبع. فجماهير الناس ليست مجرد كومة من الحطب تنتظر بطلا ملتهبا يشعلها، وتاريخ الإنسان أكثر من مجرد تاريخ الرجال العظماء. وكلما كان الناس أكثر تفكيرًا وتعليما ووعيا سياسيًا، زادت أهمية عنصر الرضا بينهم.

وإذا كان الفكر الديموقراطي قد جنح في الماضي إلى المغالاة في تصوير الدرجة التي بلغتها مجموعة المواطنين العاملين من النمو السياسي بهذا المعنى – وقد يكون السبب في ذلك أنه كان أكثر اهتماما بالمجموعة الانتخابية المحدودة وتواجهه مشاكل أقل تعقيدًا في العمل الاجتماعي – فإنه يميل اليوم، بعد أن شاهد الهستريا الجماهيرية التي تثيرها أساليب الدعاية وميجو الجماهير والدكتاتوريون، إلى نسيان عنصر الرضا كلية ومعاملة القيادة كما لو كانت مجرد قوة فرضت من أعلى على جماهير سلبية. بينما هي أقرب إلى أن تكون القدرة على تحويل أفكار الكثيرين ومشاعرهم إلى هدف مشترك ومساعدة الناس في بلوغ وعي يضفي تكاملا على معتقداتهم ونشاطهم، فرديا وجماعيا.

وهكذا هناك حركة في اتجاهين، أحدهما مع القيادة إذ تثير استجابة، من ناحية، والآخر يتمثل في الحاجات والتجارب وتفسيرها في صورة معتقدات الناس في المجتمع ومثلهم العليا وأهدافهم، وهو الاتجاه الذي يحدد ظروف الاستجابة وحدودها. وكلاهما يهيئ مادة كثيرة للعالم السياسي الذي يسعى إلى تفسير طبيعة المجتمع وطريقة عمله. فالقائد لا يخلق المجتمع وحده ولا يحافظ عليه وحده أيضا؛ إذ هو جزء من عملية الخلق والمحافظة، وهي تثيره كما يثيرها ويؤثر فيها بقدر ما تؤثر فيه، ولكن له مع ذلك دورًا خاصا يقوم به في خطة التعاون بأكملها التي تتمثل فيها عملية الخلق هذه.

ولا سبيل إلى الحكم على نوع هذا الدور، وبالتالي على قيمة مساهمته، إلا بوساطة النتائج. والقضاة الذين يحكمون على هذه النتائج، على الصعيد المباشر، هم بالضرورة أعضاء المجتمع أنفسهم، مستخدمين معايير قبل درجة الإشباع الذي تنتجه القيادة ومدى دوامه. وأحد مزايا الصور الديموقراطية في الحُكم أنها تتيح سبلا دستورية للتعبير عن هذا الحكم، كما تفعل تماما فيما يتعلق بالانتقاء الأول للقادة والتكييف المستمر للقيادة. أما على الصعيد الأبعد مدى فقد يقال إن اختبار القيمة في القيادة ينبغي أن يطلب في مدى نجاحها في بناء الإدراك المشترك على أساس ما هو حقيقي وواقعي في التجربة، وفي مواءمة الوسائل لتحقيق الأهداف التي يأخذ فيها الإدراك المشترك صورته.

(و) الديموقراطية التطبيقية

تتضمن الأنظمة السياسية، بوصفها التعبير المنظم – إلى حد يزيد أو ينقص – للتعاون داخل مجتمع بذاته، تتضمن بالضرورة تقاليدها وأفكارها وقيمها الخاصة بها وتنميها.

ويجب أن ننظر إليها على ضوء هذه العلاقة حتى نستطيع فهمها فهما سليما. بيد أنه يجب ألا نفكر في أي مجتمع بذاته على أنه أيًا كان، عنصرًا نهائيا لا يحتمل نقضا. فرغم أنه كثيرا ما يكون مجتمعا وراءه تاريخ طويل من الكيان المستقل، فقد لا يكون كذلك.

وقد تؤثر الأفكار المتغيرة في تكوينه كما يغير علاقاته بالمجتمعات الأخرى؛ فقد يندمج في وحدة أكبر عن طريق الغزو أو التعاهد أو الاتحاد، أو قد ينقسم إلى وحدات أصغر تطبيقا لمبدأ تقرير المصير. فمسيحية القرون الوسطى كانت مجتمعا مختلفا عن أوضاع أوربا في مطلع القرن العشرين.

والإمبراطورية البريطانية في سنة 1880 كانت، رغم تماسكها بالقوة، تتمتع بصبغة المجتمع أقل من الكومنولث البريطاني في سنة 1950، فالفكر السياسي الحديث في انجلترا، الذي قبل فكرة الدولة القومية بوصفها حقيقة ثابتة، كان معاصرا لإيطاليا وألمانيا عندما كانتا مجرد تعبيرات جغرافية،

وهذا من الأهمية بمكان لأنه يعني أن الدراسة السياسية يجب ألا تضع على عينيها حجابًا من تقاليد مجتمع بسيط واحد يمنعها عن رؤية شيء آخر. فهي تكون غير سليمة إذا قامت على قبول فكرة محددة سلفا عن أوضاع الدولة، أي كان أساسها افتراض ضرورة دول بعينها.

وصحيح أن أفضل أسلوب يثير لنا الطريق لفهم الأنظمة السياسية لمجتمع بذاته هي فحص تاريخ هذا المجتمع وتقاليده وثقافته وأفكاره. وينطبق هذا بصفة خاصة إذا كانت هذه التقاليد والثقافة والأفكار قد استمرت زمنا طويلا، وكان المجتمع نفسه ذا حياة طويلة بوصفه موجودًا متميزًا.

بيد أن حصر التفكير في موضوع واحد لا يكفي. فليس هناك تاريخ اجتماعي مكتف بذاته تماما أو غير متأثر بأفكار بقية العالم وأحداثه.

كما أنه إذا كانت هناك اختلافات بين مجموعات الناس فليس معنى ذلك أنه لا توجد أيضًا أوجه تشابه. فجميع المجتمعات تشترك في سمات مشتركة في الكائنات البشرية؛ قيم وأهداف مشتركة. ودراستها ممكنة تمامًا مثل دراسة أوجه الاختلاف، وهي أحيانا أكثر فائدة، فدراسة ما هو مشترك بين الأوربيين ممكنة مثل دراسة ما يميز الفرنسي عن الدانمركي، ودراسة ما هو مشترك بين الناس جميعًا مثل دراسة الفرق بين الأمريكي والإنجليزي، وقد تكون أوفر ثمرة.

فهذه الدراسات هي التي تتيح لنا معيارًا للاختبار العام لجميع الأنظمة في أي مجتمع كان، وأيًا كانت الأفكار أو الدين أو أسلوب العرف والتقاليد التي تكونت بوصفها مجهودًا لمواجهة هذه الحاجات.

ويترتب على ما قيل حتى الآن أن المدخل إلى الأنظمة السياسية يجب أن يكون على هدى الرغبة في اكتشاف إلى أي مدى تؤثر هذه الأنظمة في الحكم القائم على المعرفة ليصير سلوكا متناسقًا، وما مدى تأثيرها على نمو الحكم القائم على المعرفة.

وينطوي ذلك ضمنًا على الحجة الحقيقية في الدفاع عن الحكم النيابي؛ لأن اشتراك المواطن في اختيار أولئك الذين يديرون الدولة وفي تحديد السياسة التي سيسيرون على هديها هو بمثابة جعل ألوان النشاط – التي يشترك فيها بوصفه مواطنًا– انعكاسًا لأحكامه هو، وبدلا من أن يكون سلوكه نتيجة لإرغام خارجي، يصبح، في حدود ذلك، تطبيقًا عمليًا لنظرته الشاملة. فيكون ذا مغزى بالنسبة له ويسهم في إتمام شخصيته لأنه يتفق مع خطته العامة. ويكون سلوكًا هادفًا لا انعكاسيًا. وينطوي على مضمون أخلاقي في حدود أنه نابع من إرادته طبقًا لمثله الأعلى الشخصي الأخلاقي.

إن ادعاءات الديموقراطية تعتمد أساسًا على حقيقة أن الإرادة الواعية وحدها تضفي معنى أخلاقيًا على النشاط وأن السعادة تتأثر بها.

بيد أنه إذا كان مبدأ أكبر قدر ممكن من السيطرة الواعية على النشاط ينطبق على التنظيم الداخلي للدولة، فهو ينطبق أيضًا على جميع ألوان النشاط الجماعي. إذ لما كانت الدولة صورة واحدة من صور الاتحاد بين كثيرين، فإن اتحادات أخرى تخضع أيضًا لحكم نفس الاختبار. فليس في داخل أي مجتمع ديمقراطي مكان لحزب أو لمشروع اقتصادي أو كنيسة أو نقابة يقوم أي منها على فكرة السلطة المطلقة. فكل اتحاد يوجد ليخدم أغراض أولئك الذين يشتركون فيه يجب أن يتحدد عمله بتعريف الغرض الذي يقوم به أعضاؤه؛

لأنه كلما زاد وعي كل عضو فيه بأن الإرادة الجماعية هي إرادته كان ما يبذله من نشاط لإنجاحه بوصفه عضوا عاملا فيه مما يؤدي إلى تحقيق ذاته هو. فأي حزب لا يسمح بالتعبير الحر عن الرأي داخل صفوفه أو لا يهيئ وسيلة لتحديد سياسته بوساطة أعضائه لا يكون متفقًا مع مبادئ الديموقراطية. لأن أية هيئة يقصد بها تشجيع الناس على التسليم بحقهم في الحكم على الأشياء التي تكون ضد هذه المبادئ. إذ أنها بتثبيطها التفكير والمسئولية الشخصية تنمي عادة عقلية لا تتفق مع الحياة الطيبة، فإذا كان مبدأ الحكم الذاتي داخل الدولة صالحًا لهذه المنظمة، فإنه يكون صالحًا أيضًا للكنيسة والنقابة والمشروع الاقتصادي. والمبدأ الذي يبرر حق المواطن في المساهمة في السيطرة على تصرفاته التي تؤثر في تحديد سياسة الدولة يجب أن ينطبق أيضًا على تصرفاته بوصفه عاملا في مشروع عام أو خاص.

والمذهب الذي يطلب إلى الإنسان أن يقبل مبادئ أخلاقية بذاتها بسبب مصدرها، أو أن يسلم في إرادته لصالح "وحي"، على أساس التأكد بأنه ليس في حاجة للتفكير عقليًا في تكامل تجربته، ينكر أساس النظام الأخلاقي ويعلمه عادات تحول دون نموه داخل ذاته.

إن أكبر قدر ممكن من التطابق بين التوجيه الاجتماعي الواعي والتصرفات الموجهة على هذا الأساس يعني التشاور في كل خطوة يحتمل فيها الخلاف وتبادل الآراء ليتكون حكم جماعي حقيقي في حدود ما يسمح به اختلاف الظروف.

ولما كان الأمر يتطلب أكبر قدر ممكن من العمل الاختياري في اتساق مع المسئولية المشتركة، فإن الجوانب الإقناعية والتربوية في النشاط الجماعي لها الأولوية. ويأتي الإرغام في المرتبة الثانية، سواء كان الأمر يتعلق بالدولة أو بمشروع اقتصادي. وهذا يعني أن الهدف الأول في كل وظيفة هو الإقناع. والمهمة الأولى هي مهمة القائد السياسي أو المسئول عن العلاقات العامة، وليست مهمة الديكتاتور أو البيروقراطي. فالهدف في كل نقطة تلمس فيها الدولة المواطن هو التعاون الإرادي. إن التفسير والإقناع عنصران جوهريان في الإدارة العامة، والموظف يجب أن يكون قائدًا في التعاون لا حاكمًا مطلقًا؛ يجب أن يكون ممثلا للمجتمع، وعمله أن يقدم خدماته لا أن يكون تمثالا تكسوه ثياب من سلطان الدولة المطلق وإلى جانبه شرطي.

وهو يعني أيضا، إذا أخذنا مثلا من الحياة الاقتصادية، أن الأمر يتطلب تطبيق المبدأ على مستويات مختلفة في منظمة ما مثل صناعة فحم مؤممة. فأولا يُمكن اعتبارها مشروعًا بتحويل ملكية اجتماعية من نوع خاص إلى منفعة اجتماعية، وطبيعي أن يهتم المجتمع كله بتوفير أكفأ خدمة وتنسيقها مع الخدمات الأخرى، وأن يضمن لها الاستمرار والنمو، ويؤمن المستويات الملائمة، وما إلى ذلك. والشخص الذي يعمل في هذه الصناعة، سواء أكان عاملًا أم كان موظفا أم كان مديرا أم كان عامل تعدين أم كان بائعا، أم كان أي شيء آخر، يهمه كل ذلك بوصفه مواطنا، ولكنه بوصفه موظفا لا يهمه ذلك أكثر أو أقل من المواطنين الآخرين مهما كانوا بعيدين عن هذه الصناعة. فالسياسة الاجتماعية التي تتحكم في عملياتها تعكس هدفا اجتماعيا يشترك فيه، وكلما زاد وعيه باشتراكه المباشر كان ذلك أفضل. وهذه حجة مهمة في جانب تقديم حسابات دورية للرأي العام فيما يتعلق بإدارة مثل هذه الصناعة.

وكلما كانت الصناعة أكثر حيوية لحياة المجتمع، أو كانت معرضة بصورة أكثر للخضوع لسيطرة يجعلها النمو الاحتكاري سيطرة مستهترة، كانت هذه الحجة أقوى.

يبد أن الشخص الذي يعمل في هذه الصناعة يشترك أيضًا في مجموعة من العلاقات التعاونية مقصورة على وظيفته بوصفه منتجا. وهنا أيضًا تنطبق نفس الاعتبارات فرغم أن هذا الاتحاد يمثل ناحية أضيق من وضعه الاجتماعي، وله هدف يعد تاليًا؛ لأنه محدود أكثر، للهدف الأوسع نطاقا الذي يشترك فيه بوصفه مواطنا، ومع ذلك فيجب أيضا، بوصفه اتحادًا، أن تعكس سياسته الهدف الجماعي لأعضائه، وأن يسهموا بحكمهم القائم على المعرفة في القرارات التي يتخذها، وأن يدركوا مثل هذه القرارات بوصفها عملية عقلية مفتوحة؛ أي بوصفها قرارات اتخذت على أساس من المسئولية وقابلة للتبرير المنطقي. لأن الأمر يتطلب، بنفس القدر في هذه الصورة الأضيق من الاتحادات، أن يدرك الناس السياسة التي تسيطر على أعمالهم وتوجهها، بوصفها عملية عقلية غير مغرضة يشتركون فيها، تبعا لوظائفهم وقدراتهم، وأن عملهم طبقا لها يمثل، بناء على ذلك، تطبيقا لوعيهم. والواقع أن الإنسان يقضي قسطا كبيرًا من حياته في هذا النوع من النشاط، حيث يشترك تعاونيا مع آخرين في كسب عيشه، وهنا يكون تطبيق هذا المبدأ أكثر أهمية منه في أي مكان آخر.

وهنا أيضًا أكبر فرصة للتدريب على الحكم الذاتي. وبينما تعود الناس أن يقولوا إن الأبرشية والمنطقة المحلية تهيئان أساس المسئولية الديمقراطية، وإنه ما من دولة تستطيع أن تزدهر بوصفها صرحا سياسيا سليما مكتمل النمو إلا إذا قامت على عادات تعلمها الناس في ساحات القرى وأفنية الأبرشيات، فإننا نستطيع أن نضيف إليهما في الوقت الحاضر، وبحجة أقوى – في الظروف المتغيرة للحياة الاقتصادية والاجتماعية والتغير في تنظيم الإنتاج – المصنع و"الورشة".

ومثل هذا النمو يتطابق والمطالب التي تتوالى بصورة متزايدة من جانب من يتعلق بهم الأمر، ويتطابق أكثر مع حاجة كثيرا ما تكون مهمة في وعيهم، وكذلك مع ضرورة أن الأنظمة يجب أن تعبر عن وقائع القوة في عملها الفعلي.

إن ما كان يسمى باشتراكية الطوائف المهنية أو سيطرة العمال يدخل الآن بصورة ملحة أكثر مما مضى في ميدان مشاكل الأنظمة السياسية، رغم أن ما نسمعه عنها الآن أقل بكثير مع ما في ذلك من تناقض فليست؛ المطالبة بنصيب في تحديد ظروف العمل قائمة فحسب، بل في سياسة العمل أيضًا بطبيعة الحال، منذ أمد طويل. فهي نتيجة لا مفر منها للرغبة الطبيعية لدى الناس في الاشتراك في السيطرة على ما يمسهم أكثر من أي شيء آخر.

وقد أصبحت أكثر أهمية لعدة عوامل، رغم أن النقابات اتجهت نحو الإقلال من التعبير عنها بسبب مشغوليتها بهدفها الأصلي من الحصول على أجر أعلى ومعاملة أفضل عن طريق المساومة الجماعية وأيضا بسبب خشيتها من أن تأخذ على عاتقها مسئوليات قد تتعارض مع ذلك. والعامل الأول أن زيادة المعرفة والإدراك الاجتماعي والقدرة على تحمل المسئولية الجماعية بين العمال، مع نمو ديمقراطية متنورة، جعلهم أقدر على الاشتراك في السيطرة وأكثر إدراكا لسلامة الفكرة. وكذلك جلب النمو الهائل في قوة منظماتهم في المجالات الاقتصادية والسياسية معه مسئولية عن كفاية المشروع الاقتصادي لا يستطيعون التهرب منها إلا على حساب أنفسهم وحساب المجتمع كله. لأنه في الواقع كلما كان نجاحهم أكبر من الفوز بنصيب أوفى من نتاج الصناعة ضعفت فرصتهم في تحسين أحوالهم دون العمل على زيادة الإنتاج. ومن ثم فإن مصلحتهم في الكفاية صارت أكبر. ونمو أجهزة الاستشارة الصناعية اعتراف بهذا الوضع المتغير. وكذلك الاستشارة الحكومية للمنظمات النقابية في تخطيط السياسة الاقتصادية، وتعيين موظفي النقابات في مراكز مهمة في الصناعات المؤممة.

بيد أن كل ذلك، رغم أنه خطوة إلى الأمام، لا يكفي مطلقًا لمواجهة الحاجات الحقيقية.

وقد اقترحت عدة أساليب من وقت لآخر لمواجهة هذه الحاجات. وكانت المقترحات الأولى تتطلع إلى أن يعهد بالصناعات إلى العمال الذين يعملون فيها، وكانت إحدى صورها الاقتراح الخاص بتمثيل العمال مباشرة في مجالس إدارات الصناعات المؤممة، إما كأغلبية وإما كأقلية في هذه المجالس. ولكنه لما كان ذلك يعني أن هؤلاء الممثلين سيواجهون مسئولية مزدوجة – مسئولية عن كفاية العمل تجاه الرأي العام عن طريق الوزراء والبرلمان، وأخرى عن ظروف العمل تجاه ناخبيهم – أي العمال أنفسهم – فإنه ينطوي على مخاطر ومساوئ واضحة ولم يحظ بتأييد النقابات نفسها.

أما الخطط الأكثر طموحا التي تمت محاولتها في ألمانيا سنة **1919** وتضمنتها المادة **165** من دستور جمهورية فيمار والتي بلغت ذروتها في "مجلس الدولة الاقتصادي" فقد كانت مغالية في الطموح غير مكتملة النضج وعانت افتقارها إلى السلطة، ولكنها كانت على الأقل محاولات لمواجهة الحاجات الحقيقية، لأنها قامت على فكرة المشاركة على مستوى "الورشة" وامتدت صاعدة على هيئة بناء هرمي قصد به توفير الاستشارة والتمثيل والمشاركة في إصدار القرارات على مستويات إقليمية ومركزية أيضًا.

ومما له معزى أن أحد أنصار اشتراكية الطوائف المهنية في وقت من الأوقات، وهو ج. د. هـ. كول، يؤكد أهمية الحاجة إلى تنظيم مثل هذه المشاركة من أسفل إلى أعلى في الحياة الصناعية البريطانية في خمسينيات القرن العشرين. وكما يقول، إن الحاجة إلى مسئولية العمال لا جدال فيها. "إن الحجة في مثل هذه المشاركة، على كل المستويات، هي أنه ما من سبيل إلى السير بالصناعة بكفاية،

باستثناء استعمال أساليب الرق الوحشية التي استبعدت الآن، إلا بإقناع العمال بقبول مسئولية المساعدة في السير بها بكفاية، وإنه لا يُمكن إقناعهم بأن يفعلوا ذلك إلا إذا حظوا بالاعتراف الكامل بوصفهم مخلوقات بشرية لها الحق في أن تدلي برأيها في ترتيبات العمل وسياسته اللذين يؤثران في سعادتها ورفاهتها.

إن سيطرة العمال في مستوى، الورشة، تعني أن العمال، بدلا من العمل تحت إمرة مقدمين ومشرفين معينين عليهم من أعلى، سيعملون كمجموعة ويعينون قادتهم في عمليات الإنتاج ويقبلون مسئولية جماعية عن تنظيم العمل والناتج. إن مثل هذا المبدأ في التنظيم له تطبيقاته الخاصة به على مستويات أعلى أيضا، وهو السبيل الوحيد الذي بوساطته يُمكن إضفاء معنى على نشاط العمال بإنماء الوعي بالهدف والسيطرة المشتركة. وبوساطته وحده أيضا يُمكن بصورة متزايدة في الظروف الحديثة، مواجهة مطالب الإنتاج الفعال.

بيد أن حاجات الإنتاج ليست هي وحدها ما ينطوي عليه الأمر. فالقضية أعمق من ذلك، في حاجة الشخصية الفردية للاعتراف والدعم، وفي ظروف تحقيق الذات، وفي السعادة و"الحياة الطيبة". وبعبارة أخرى إنها تنتمي إلى أسس النظرية السياسية الديموقراطية. لأن هذه الأسس، إذا كانت سليمة، فهي سليمة لأي مجتمع، لجماعة اجتمع أعضاؤها معا في الأوضاع الصناعية كما في الأوضاع السياسية، أو في أي أوضاع أخرى كانت[1].

([1]) ج. د. هـ كول، "مقدمة للنقابيين (1953) ص 284.

ودلالة هذه الأسس هي أن البناء السياسي يجب بالضرورة أن يكون فيدراليًا ومركبًا. فلأن جميع الناس ينتمون إلى عدة جماعات أو جمعيات يجمعهم فيها الاشتراك في المصلحة من نوع أو آخر، ولأن في كل جمعية منها يعد الإتمام الشخصي لأعضائها اختبارًا لتبرير ما يتعلق بها، ونستطيع أن نقول إن المجتمع ككل هو تعددي (Plural) بطبيعته، وغن العلاقات داخله اتحادية بالضرورة.

إن ما يصنع المجتمع هو حقيقة أن أعضاءه يدركون أنهم مجتمع. ويعتمد إحساسهم بالمجتمع على إدراكهم لهدف ومصالح مشتركة، ويقوم على تجربة ومعتقدات مشتركة. وهذا هو أيضًا الذي يخلق الالتزام. والعامل المشترك، الذي قد يكون مهنيا أو عنصريًا أو إقليميا أو قوميا أو شيئًا آخر- يوحد الأعضاء مع بعضهم البعض ويميز بينهم وبين بقية العالم في نفس الوقت.

بيد أن عوامل مشتركة أخرى تجمع نفس المجموعة من الناس بطرق مختلفة؛ وهناك دائمًا مجتمع أكبر ينتمون هم إليه أيضًا إلى حد ما؛ حتى نصل إلى الوضع النهائي في المجتمع العالمي أو الجنس البشري. وفي هذا المجتمع أيضًا بعض عناصر مشتركة كما فيه من عناصر كثيرة عملت في الماضي على التفرقة. ولا نغالي إذا قلنا عن العناصر الأولى إن هناك إدراكًا متزايدًا لوجودها، وبالتالي لحقها في فرض نفسها.

وتكون ظروف الوحدة في مثل هذه الفرقة مشكلة سياسية عملية ذات أهمية كبرى. وللمرء أن يتوقع، محقا، أن تكون النظرية السياسية هاديا لحلها. وهي لا تستطيع أن تكتفي في هذا المجال بوصف خال من التقييم للسلوك أو ببيان عن الأنظمة التي يضفي عن طريقها انتظاما على السلوك، حتى إذا استطاعت في أي من الأوقات أن تخدع نفسها بأن ذلك تحقق. بل على النقيض من ذلك، عليها أن تجد نمط الهدف الذي يضفي على السلوك والأنظمة معنى وصورة.

وبعبارة أخرى، لابد أن تفسر التصرفات والأنظمة على ضوء القوى الدافعة التي توجهها أو الأهداف التي تهدف إليها. ويجب أن تحلل العلاقة بين الغايات والوسائل وأن تقترح ما يمهد السبيل للحكم على سلامة الأولى وكفاية الثانية. ومن ثم عليها أن تنظر في مسائل متعلقة بالهدف الاجتماعي، بأن تسأل عما يريده الناس من الحياة في مجتمع وكيف يتم التعبير عن حاجاتهم في مجموعة من المبادئ الأخلاقية تتكون فيها شروط خطة تعاون.

وفكرة الالتزام في هذه الخطة مُستمدة مُباشرة من الخطة التي قصد بها تلبيتها ومن هذه الخطة فقط. كما أن وحدة الهدف التي تعبر عنها هي بناء عقلي؛ وحجتها في المطالبة بقبولها بوصفها هذا، هي وحدة تقوم على استنتاجات عقلية؛ من حاجات مشتركة ووسائل مشتركة في الإشباع من ناحية، ومن اختلاف معترف به إلى طريق متفق عليها لتسوية الصدام الذي يؤدي إليه الاختلاف من ناحية أخرى؛ لأن الاتفاق على وسيلة لتسوية الخلافات حاجة من الحاجات العامة أيضًا.

الفهرس